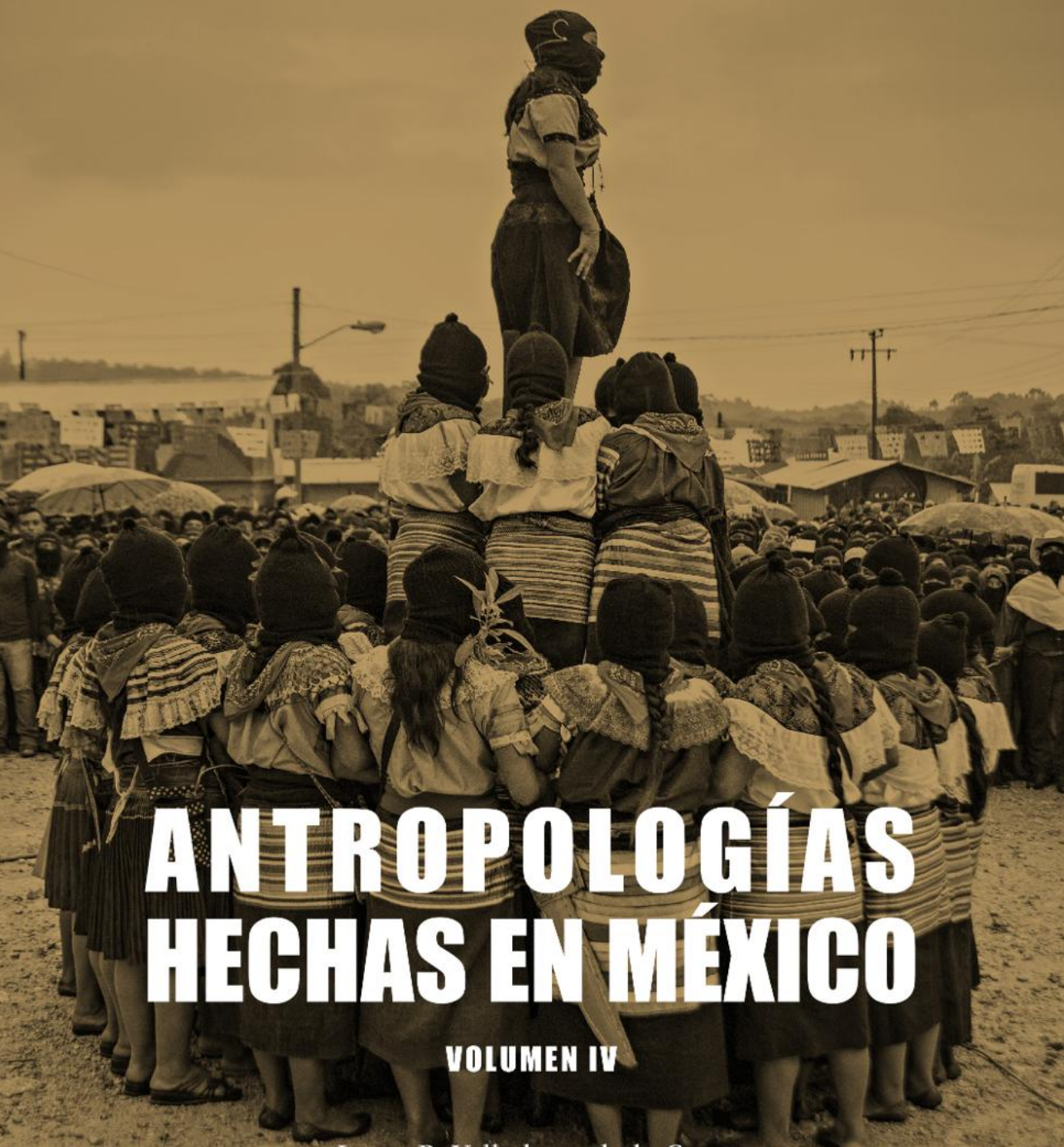
Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo



ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN IV

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN MÉXICO

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN IV

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo

Antropologías hechas en México / Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado y Adriana Aguayo Ayala, coordinadoras. - México: Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. 2026.
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2026
867 p.

ISBN (ALA) (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (ALA) (Volumen IV): 978-9915-9802-1-8
ISBN (UAM) (Obra completa): 978-607-28-3328-9
ISBN (UAM) (Volumen IV): 978-607-28-3685-3
ISBN (CEAS) (Obra completa): 978-607-98726-2-5
ISBN (CEAS) (Volumen IV): 978-607-98726-7-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2026

© Antropologías Hechas en México
© Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala (Editoras)

D.R. © 2026, Universidad Autónoma Metropolitana Prolongación Canal de Miramontes 3855 Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, 14387, México, CDMX
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de Antropología, <alte@xanum.uam.mx> https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/
D. R. © 2026, Asociación Latinoamericana de Antropología
https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/
D. R. © 2026, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.
https://ceas.org.mx/

Director General de la Colección: Eduardo Restrepo

Diseño de portada: José Gregorio Vásquez
Diagramación: José Gregorio Vásquez
Fotografía de Portada: “Florece” / Autor: © Isaac Guzmán

ISBN (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (Volumen IV): 978-9915-9802-1-8

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2026

In memoriam
María Fernanda Paz

Contenido

INTRODUCCIÓN 13
Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado y Adriana Aguayo Ayala

SECCIÓN XIV
ANTROPOLOGÍA DE LOS MEGAPROYECTOS 39

Megaproyectos, Estado y defensa de los territorios indígenas: enfoques antropológicos 41
Giovanna Gasparello

El Corredor Transístmico, los etnoterritorios y la movilización indígena 47
Alicia M. Barabas

Conflictos socioambientales y defensa del territorio en comunidades campesinas-indígenas de México, 2010-2024: la construcción política del objeto de defensa y del sujeto defensor 79
María Fernanda Paz†

Memoria y legado: la lucha por el agua y el territorio en la Sierra Noroccidental de Puebla 121
Eliana Acosta Márquez

Megaproyecto Tren Maya: racismo, militarización y estado de excepción en contra de los pueblos indígenas 155
Giovanna Gasparello

SECCIÓN XV
ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO **183**

Presentación 185
Cristina Oehmichen Bazán

Perspectivas críticas para el estudio del turismo en América Latina y el Caribe 189
Cristina Oehmichen Bazán

Turismo en la antropología mexicana del nuevo milenio 207
Alicia Castellanos Guerrero

Patrimonio, memoria y turismo: el Museo de la Guerra de Castas entre los mayas de Tihosuco 239
Consepción Escalona Hernández

La industria cultural de lo maya: del Grand Tour a la promoción turística en el mundo digital 261
Gustavo Sánchez Espinosa

Movilidades, migraciones y retornos en la costa sur de Nayarit 295
Ana María Salazar Peralta

Conflictos y tensiones ante el despojo territorial y la apropiación del patrimonio en el municipio de Salvador Escalante, Michoacán, a partir de dos casos: la cuenca del lago Zirahuén y el Pueblo Mágico de Santa Clara del Cobre 317
Carlos Arturo Bravo Gutiérrez, Claudia Alejandra Pureco Sánchez y Federico Gerardo Zúñiga Bravo

SECCIÓN XVI
ANTROPOLOGÍA DEL FENÓMENO RELIGIOSO **341**

Rutas de la creencia: aportes nuevos para la antropología de la religión hecha en México 343
Carlos Garma Navarro

"La exaltación de las pequeñas valentías": la re-elaboración del bautismo como ritual para el reconocimiento de las personas LGBTQ+ 349
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

Religión y política: derivaciones de la dicotomía sagrado-profano 377
Ariel Corpus

¿Cómo viven los estudiantes su espiritualidad o religión en el espacio de la UAM-Xochimilco? 399
Andrea Meza Torres

Reflexiones teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito en México 433
Luis Jesús Martínez Gómez

La religión en las tramas estructurales de la nación 461
Carlos Garma Navarro y Ariel Corpus

SECCIÓN XVII
LA FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA Y LOS MERCADOS DE TRABAJO EN MÉXICO 469

Presentación 471
Patricia Torres Mejía

La formación de antropólogas y antropólogos en México, 1910-2024 475
Patricia Torres Mejía

La precarización del trabajo antropológico en México en el siglo XXI 505
Luis Reygadas

La ENAH-Chihuahua y la EAHNM: más de treinta años formando especialistas en ciencias antropológicas 537
María Jesús Cen Montuy y Arturo Mario Herrera Bautista

Hacerse antropólogo(a) social en el sureste de México: un recuento personal desde Chiapas 557
José Luis Escalona Victoria

SECCIÓN XVIII
CULTURA, POLÍTICA Y GESTIÓN EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA 575

Presentación 577
Eduardo Nivón Bolán

La sociedad mexicana vista desde los jóvenes y el consumo cultural 583
Néstor García Canclini y Ana Rosas Mantecón

De la praxis al campo disciplinar: la institucionalización de la práctica social de la gestión cultural en Latinoamérica 623
José Luis Mariscal Orozco

Aportes latinoamericanos a los debates sobre la gestión cultural y el gestor cultural 645
Rubens Bayardo

La gestión cultural en América Latina 659
Eduardo Nivón Bolán y Delia Sánchez Bonilla

SECCIÓN XIX
ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN MÉXICO 693

Antropología feminista en México 695
Martha Patricia Castañeda Salgado

Revisitando la incursión de las mujeres en la antropología mexicana durante la época de oro (1935-1965) 709
Mary Rosaria Goldsmith Connelly y Martha Judith Sánchez Gómez

Genealogía feminista 739
Marcela Lagarde y de los Ríos

Activismo académico: un testimonio 759
Marta Lamas

Quehaceres de la antropología feminista en el norte de México 783
Gilda Salazar Antúnez

Etnografía transfeminista: aportes críticos de una generación emergente al sujeto histórico del feminismo 813
Marisa G. Ruiz-Trejo

Instituciones 849

Sobre lxs Autorxs 851

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Introducción

Laura R. Valladares de la Cruz[1], Martha Patricia Castañeda Salgado[2]
Adriana Aguayo Ayala[3]

Con enorme gusto presentamos el volumen IV de la colección de libros *Antropologías hechas en México*, que forma parte de una colección mayor, *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Esta colección se ha constituido como el mayor esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región, pues por primera vez las personas interesadas en conocer la producción en nuestros países podrán hacerlo desde el sitio web de la ALA, al que se puede acceder de forma abierta y gratuita.

El conjunto de estas obras, de acceso universal al conocimiento, se ha erigido en una forma de enlazarnos, leernos, intercambiar saberes, conocer los resultados de investigación, así como acercarnos a los posicionamientos epistémicos y a las nuevas metodologías que se construyen y aplican en la amplia diversidad de temáticas que nos han convocado a quienes hacemos antropología en/desde nuestra América Latina –por lo que es, sin duda, muy significativo–. La colección cristaliza el compromiso de dar a conocer las Antropologías del Sur, con lo cual se favorece el acercamiento a las temáticas y campos problemáticos que cultivamos; al mismo tiempo, ofrece la oportunidad de tener un material etnográficamente amplio y elaborado a partir de las metodologías tradicionales pero también de propuestas innovadoras vinculadas con las distintas aproximaciones epistémicas con las que se construyen las interpretaciones antropológicas en la región.

Nos congratulamos por ser parte de este proyecto editorial que, en su conjunto, contribuye a la formación de las nuevas generaciones de especialistas en Antropología a través del rico material reunido en cada una de las colecciones que anteceden a la que ahora tiene a la vista. A saber: las Antropologías hechas en Colombia (2017 y 2019), Argentina (2020), Perú (2020), Uruguay (2020), Venezuela (2020 y 2021),

---

1 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

2 CEIICH-UNAM. Es Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM.

3 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

Ecuador (2022), Chile (2023) y el volumen que recopila *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe* (2024).

En cuanto a la serie de libros que se reúnen en la colección *Antropologías hechas en México*, ponemos de relieve algunas de sus particularidades. La primera es que está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología; en el mayor número de casos, se trata de textos inéditos que fueron preparados específicamente para esta colección. Solo se incorporaron reediciones o actualizaciones de capítulos y artículos que fueron publicados previamente en otros sellos editoriales pero que, a juicio de quienes coordinaron las secciones, eran imprescindibles por su relevancia para la temática correspondiente.

Esta decisión de publicar textos recientes responde, por una parte, al interés de las editoras por difundir los grandes temas que convocan a las, les y los antropólogos mexicanos hoy en día. Por otra parte, recoge la premisa postulada por la ALA de estimular el diálogo entre las antropologías de América Latina a través de la colección *Antropologías hechas en…* que, pensamos, se puede potenciar con la publicación de los volúmenes dedicados a México.

Como se puede constatar a través de las colaboraciones que conforman estos tomos, los problemas que aquejan a nuestras sociedades son un objeto de análisis en todos nuestros países. Entre estos mencionamos: la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos y desigualdades, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas –que se ha constituido en una de las expresiones de las crisis económicas y políticas que expulsan a millones de ciudadanas/es/os allende sus fronteras–. Asimismo, se abordan las violencias estructurales contemporáneas junto con los aportes y los riesgos que lleva consigo investigar en territorios minados, aludiendo al término referido por Rodríguez Garavito (2016), así como los significados simbólicos de los territorios.

De igual modo, se hablará de los avatares del modelo multiculturalista en temas como la educación indígena, la procuración de justicia, los impactos del giro extractivista que vulnera los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes; los nuevos feminismos que han pintado de verde y morado las calles de las grandes ciudades y provincias de nuestros países, al cuestionar a la cultura patriarcal, la violencia de género, la violencia sexual y la violencia feminicida –que lastimosamente ha sido uno de los signos de este milenio–.

Problemáticas tan agudas y profundas como estas y otras más, están hoy en día en el centro de nuestras reflexiones, muchas veces encaminadas a pensar sobre los retos de la construcción de sociedades justas y respetuosas de las diversidades, de

los derechos humanos y de las libertades. Por ello, son una constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde la investigación. Los trabajos aquí reunidos son muestra de estas preocupaciones y de los aportes que circulan dentro y fuera de nuestro país. La evidencia de que las elaboraciones antropológicas trascienden las fronteras nacionales y se enriquecen a través de un diálogo constante, a partir de las problemáticas regionales compartidas, da contenido a la segunda consideración que guio la definición de las temáticas que se abordan en cada sección de estos volúmenes.

Una tercera consideración, respecto a centrarnos en temáticas contemporáneas para diseñar el contenido de la colección *Antropologías hechas en México*, es que existen importantes publicaciones previas que han estado dedicadas a presentar recuentos de la antropología mexicana desde su constitución como disciplina a principios del siglo XX, hasta los inicios del nuevo milenio. Tenemos obras muy importantes como *La antropología en México. Panorama histórico* (1987-1988), magno esfuerzo coordinado por Carlos García Mora en colaboración con Lina Odena Güemes, Mercedes Mejía Sánchez, Ma. de la Luz del Valle Berrocal y Martín Villalobos Salgado, que fue publicado bajo el sello del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los coordinadores se propusieron presentar una historia de la antropología en México desde la época colonial hasta el año de 1986; esta comprende 484 artículos escritos por 344 autoras y autores. Entre los propósitos de la obra destacan: mostrar el legado que constituye la antropología para México, así como estimular la implementación de su historia como una línea de investigación científica por desarrollar (García 1988: 13).

Esta obra, inédita y de carácter enciclopédico a decir de Luis Vázquez León (1990), es tal vez el proyecto más ambicioso en la historia de la antropología mexicana. A lo largo de sus 15 volúmenes, se presenta un panorama de las distintas especialidades en que se ha divido la disciplina antropológica en México: Arqueología, Etnohistoria, Etnología, Antropología Social, Lingüística y Antropología Física. Sus volúmenes están dedicados a los orígenes de la disciplina, a sus protagonistas, a las instituciones de formación de antropólogos y aquellas diseñadas para la investigación, la difusión y promoción de la cultura –como son las asociaciones o colegios profesionales–, así como las organizaciones extranjeras que por largos años han encabezado proyectos de investigación en y sobre México. Asimismo, uno de sus volúmenes presenta un recuento de las revistas existentes –al momento de publicación de la obra–, así como de los museos, archivos y hemerotecas que se constituyen como parte del legado de la cultura mexicana. Otros volúmenes estuvieron dedicados a documentar y analizar los temas y las investigaciones de cada una de las especialidades de la antropología mexicana, a partir de una división de la geografía del país en las regiones norte, centro y sur.

Al impulso de Carlos García Mora y quienes colaboraron con la compilación referida, se suman textos muy sugerentes cuya autoría corresponde a quienes podríamos considerar como historiadores e historiadoras de la antropología mexicana. Tal es el caso de Luis Vázquez León (1951-2021) quien, desde una mirada siempre aguda y crítica, nos legó una obra muy importante, en la que destacan textos como: *Caminos de la Antropología. Entrevistas a cinco antropólogos* –compilado con Jorge Durán (1990)– y su *Historia de la Etnología. La antropología sociocultural en México* (2014a), en la cual recorre la historia de la antropología a través de las biografías de once destacados antropólogos que fueron constructores de la disciplina en nuestro país. En este sendero también pueden contarse sus textos "¿Quo vadis anthropologia socialis?" (2002), "Ciento cuatro años de antropología mexicana" (2014b) y "La historiografía de la antropología como historia: entre la pluralidad y ortodoxia extrema" (2016). Estos son algunos ejemplos de miradas crítica fundamentales para conocer los derroteros de la antropología mexicana. A ello se suma una de sus últimas publicaciones en calidad de editor, *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos* (2021), centrada en la obra de cinco destacadas antropólogas y analizada por un grupo de especialistas cuyas investigaciones coordinó.

La veta de rastreo histórico de la configuración de la antropología mexicana a través de personajes destacados también ha sido cultivada por Mechthild Rutsch, quien ha hecho investigaciones profundas sobre la obra y el tiempo de figuras señeras de la antropología mexicana, así como de la presencia e influencia de instituciones y antropólogos extranjeros en el desarrollo nacional de la disciplina. En esa trayectoria, destaca su aporte a la visibilización de las primeras antropólogas, en particular de Isabel Ramírez Castañeda (Rutsch 2003), cuya experiencia marca rutas para interrogar los grandes relatos en los que las contribuciones de las antropólogas suelen ser consideradas de segundo orden.

Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith aportaron dos artículos clave para ahondar en las trayectorias de las mujeres en la antropología mexicana. En el artículo "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México" (2000), se centran en la revisión de los aportes de aquellas especialistas que ahondaron en uno de los aspectos obvios, pero no suficientemente destacado, de los estudios indigenistas realizados a partir de la década de 1940 y que da nombre al texto "La situación de la población femenina indígena". En cambio, en "Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965" (Goldsmith y Sánchez 2014), ofrecen un acercamiento a las antropólogas que abrieron brecha para la disciplina, aplicando una metodología feminista en la que vinculan la vida profesional con la vida personal de cada una de las especialistas entrevistadas. Estos trabajos, junto con los de Mechthild Rutsch y otras autoras, dan cuenta de la necesidad de hacer más visibles las figuras y los

aportes de las antropólogas mexicanas, para conocer con mayor profundidad la historia de la disciplina en nuestro país.[4]

Otro autor que ha contribuido a la configuración de la historia de la antropología mexicana es Esteban Krotz quien, en distintas publicaciones, realiza un recuento de esta desde sus coordenadas epistemológicas y metodológicas –veta explorada por otros especialistas como Rodrigo Díaz (1991)– y señala sus principales dilemas y pendientes (Krotz 1995). A la vez, el autor contribuye a la sistematización de los avances y las paradojas que tienen lugar en las distintas regiones de la República mexicana, con un seguimiento muy próximo en el tiempo (Krotz y Reygadas 2020).

Por otra parte, en una línea de trabajo que antecede los esfuerzos de ALA, Esteban Krotz (1993, 2006) también forma parte de un grupo de colegas que han impulsado de forma decidida el diálogo entre las antropologías del sur, el cual va de la mano de su conocimiento, reconocimiento y valoración en el marco de los debates norte-sur, de los encuentros sur-sur y de las antropologías del mundo (Krotz 2009).

De vuelta a las obras de corte crítico-valorativo de la situación de la antropología en el país, en los albores del milenio se publicó el libro *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones,* coordinado por Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (2002), quienes reflexionan sobre los que consideraban los grandes retos del nuevo milenio para la antropología. En esta misma línea analítica, María Ana Portal (2019) coordinó el libro *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos,* entre otras publicaciones relevantes sobre el tema.

Las distintas formas de problematizar la historia y las características de la antropología mexicana responden a coordenadas como: la especialidad desde la que se abordan; los puntos de vista que desarrollan las, los y les autores a partir de las posiciones que ocupan sus instituciones de adscripción en el mapa de la disciplina a lo largo y ancho del país, pero también por regiones, pues la densidad de escuelas, institutos y centros de investigación ubicadas en el centro del país introduce diferencias y desigualdades respecto a lo que sucede en otras ubicaciones regionales o estatales; las posiciones teóricas y políticas de quienes se adentran en esas discusiones, entre otras. En ese marco, es importante destacar que, si bien en la literatura se tiende a identificar textos de autoría individual,

4 El estudio de los aportes de las antropólogas a la disciplina es una de las vetas de la historia de la antropología y de la antropología como tal, que se ha venido desarrollando en las últimas décadas en distintas escalas. Algunas de las autoras destacadas en esta línea de investigación, están referidas en la sección "Antropología feminista en México", incluida en este cuarto volumen de *Antropologías hechas en México*.

también han sido de la mayor relevancia los esfuerzos colectivos desarrollados en seminarios, grupos de investigación o proyectos editoriales.

En la última línea, es menester destacar las propuestas editoriales encaminadas a conocer las trayectorias de escuelas, instituciones y centros de investigación en donde se forma a las, les y los antropólogos en México –tanto a nivel licenciatura como posgrado–. Con este objetivo, se conformó un amplio equipo en el que participaron investigadoras e investigadores y estudiantes de casi una veintena de instituciones, quienes han venido desarrollando el proyecto denominado *Antropología de la Antropología (AdelaA)*, cuyos resultados han sido publicados en textos de distinto orden, entre los que destacamos: *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación*, volúmenes I y II (Krotz y de Teresa 2012).[5]

Este proyecto editorial lo ha encabezado la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA), la cual aglutina a la mayoría de las instituciones de educación superior que ofrecen programas de licenciatura o posgrado en la disciplina antropológica.[6] En ella participan también el Colegio

5 El proyecto AdelaA ha dado pie a la publicación de algunos artículos y dosieres temáticos, vinculados en particular con el desarrollo de las instituciones de formación en antropología, que se publicaron sobre todo en *Inventario antropológico,* una de las revistas de referencia para la comunidad antropológica en México.

6 Forman parte de la RedMIFA las siguientes instituciones y programas: el Colegio de Antropología Social y la maestría en Antropología Sociocultural de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, El Colegio de Michoacán (COLMICH), El Colegio de San Luis (COLSAN), la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQro), la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS), la Facultad de Ciencias Antropológicas y la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAH), la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla (UdLA), la Universidad de Guadalajara (UdeG), CUNORTE de la UdeG, la Universidad de Guanajuato (UG), la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo (UQRoo), el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana (IBERO), la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG), el Centro de Estudios Antropológicos, la licenciatura en Antropología y el programa de posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Escuela de Antropología de

de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) y la Coordinación Nacional de Antropología del INAH (CNAN-INAH), instancias que tienen un papel importante en la difusión de nuestra disciplina, en la observancia de sus regulaciones y en el desarrollo de una oferta de cursos, seminarios y diplomados encaminados a la profesionalización de jóvenes antropólogos. Esta red surgió en el año 2003, a partir de reconocer la necesidad de promover el establecimiento de vínculos interinstitucionales para la generación y el desarrollo de la investigación científica en el campo antropológico, así como del intercambio académico de docentes, personal de investigación y alumnado para contribuir a la investigación y formación del estudiantado, con la posibilidad de conocer las múltiples formas de hacer antropología en el país.[7]

Con el propósito de reunir los resultados de investigación y, a la vez, ofrecer insumos básicos para esta, para la docencia, para el intercambio académico y para favorecer el acceso universal al conocimiento, el doctor Roberto Melville –investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS– ha trabajado de forma incansable desde hace más de una década en la conformación del *Catálogo de tesis en Antropología Social* que se producen en México –hoy en día coordina su versión latinoamericana–. En ambas escalas, este Catálogo constituye un acervo de consulta obligada para tener información sobre la vinculación entre los procesos formativos y la ampliación de los conocimientos antropológicos a partir de las investigaciones emprendidas por estudiantes de licenciatura y posgrado. Gracias a su permanencia en el tiempo, permite incursionar en otra forma de adentrarse en la historia y el desenvolvimiento de las ciencias antropológicas a partir de los múltiples cruces de información que se pueden realizar desde su base de datos.[8]

El CEAS, asociación profesional de la que formamos parte quienes coordinamos la presente colección, también se ha dado a la tarea de recoger en sus publicaciones –las cuales incluyen el *Boletín* que se publica periódicamente, anuarios, biografías y libros–[9] aproximaciones históricas, semblanzas de figuras centrales de la antropología mexicana, debates e inquietudes académicas y políticas de sus

---

la Universidad Veracruzana (UV), la Universidad Autónoma de Campeche (UACAM) y la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx).

7 En los años recientes ha habido iniciativas de documentar, tanto los procesos de formación, como la inserción de las personas egresadas en las instituciones antropológicas en el mercado de trabajo. Destacan al respecto los libros: *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?,* coordinado por Florencia Peña y Maritza Urteaga (2014) y *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*, de Luis Reygadas (2019).

8 Para conocer la trayectoria de este proyecto, sugerimos consultar Melville y García (2020).

9 La obra editorial del CEAS se puede consultar en: https://ceas.org.mx/publicaciones/

integrantes –todo ello en diálogo con colegas de otras instancias–. De ahí que participar del proyecto *Antropologías hechas en…* de la ALA, fuera un ejercicio coherente con los intereses y principios de nuestro Colegio.

Con los antecedentes apenas esbozados, y reconociendo la vastísima producción nacional, el ánimo con el que fue concebida esta colección de *Antropologías hechas en México* partió del objetivo de pensar una obra que incorporara a colegas de larga trayectoria y reconocimiento junto con jóvenes investigadoras e investigadores que cultivan las dos especialidades ya mencionadas: Antropología Social y Etnología.

Nos interesó convocar a quienes realizan investigaciones situadas en distintas regiones del país. Otro de los criterios fue que procedieran de distintas instituciones, estados de la República o nichos laborales. Este acotamiento, que es un amplio universo, era ya lo suficientemente desafiante, pues una obra que incluyera las otras especialidades de la disciplina antropológica –Arqueología, Antropología Física, Lingüística y Etnohistoria– sobrepasaba nuestras posibilidades, pero confiamos en que estos primeros volúmenes darán paso a otros que aborden estos ricos campos que conforman a la antropología mexicana.

Para la conformación de esta colección de *Antropologías hechas en México*, convocamos a una treintena de especialistas en distintas temáticas, a quienes pedimos que se hicieran cargo de una sección centrada en las temáticas que consideraran relevantes dentro de sus ámbitos de especialización, la cual podría estar constituida por un mínimo de tres a cinco capítulos. Fue una gran satisfacción constatar el enorme entusiasmo y compromiso con el que abrazaron este esfuerzo editorial. Cada sección de la colección fue dictaminada por pares en la modalidad de doble ciego, agradecemos inmensamente su anuencia y su dedicación para leer los cientos de páginas que conforman esta obra. Su mirada crítica, sus comentarios y sugerencias han sido invaluables para mejorar las versiones que ahora ven la luz.

El cuarto volumen que presentamos ahora, está constituido por seis secciones temáticas que reúnen 34 capítulos escritos por 35 autoras y autores procedentes de distintas instituciones, geografías nacionales y experiencias académicas. Algunos con largas trayectorias y otros jóvenes antropólogos, que abren nuevas rutas a la investigación dentro de la disciplina al proponer temas novedosos que abordan desde perspectivas epistémicas y metodológicas sugerentes y pertinentes. Pero todos trabajamos desde nuestro posicionamiento como científicos comprometidos con las complejas realidades nacionales.

En continuidad con la numeración de los tres volúmenes previos de la colección *Antropologías hechas en México*, este inicia con la sección XIV dedicada a la *Antropología de los megaproyectos,* coordinada por Giovanna Gasparello

y conformada por cinco capítulos. Esta sección abre con la introducción que presenta la coordinadora con el título "Megaproyectos, Estado y defensa de los territorios indígenas: enfoques antropológicos", en la que da cuenta de los impactos negativos que tiene para México y América Latina la puesta en marcha de megaproyectos de distinta índole –mineros, hidráulicos y turísticos, entre los más relevantes–, por las consecuencias que traen consigo en términos ecológicos y de derechos de los pueblos indígenas y comunidades que están siendo afectadas por dichos emprendimientos, en los que prevalece el interés de inversionistas privados y estatales. Con enorme preocupación, la autora documenta tanto la violación de derechos y la depredación ecológica, como la anuencia del Estado mexicano, quien ha declarado estas actividades extractivistas como de seguridad nacional, lo que deja a los afectados sin ninguna posibilidad de contravenir el otorgamiento de concesiones y sus consecuencias climáticas, sociales y políticas.

Continua la sección con el artículo de Alicia M. Barabas, "El Corredor Transístmico, los etnoterritorios y la movilización indígena", en el que analiza dicho Corredor y la territorialidad simbólica alrededor del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca. Barabas coloca dicho proyecto en el contexto de la continuidad de planes regionales como el Plan Puebla Panamá y el Proyecto Mesoamérica. Destaca la expansión de los proyectos eólicos, la transformación de tierras de cultivo a uso industrial y caracteriza al extractivismo contemporáneo como intensivo, de gran escala y con impactos socioambientales severos en la región del Istmo, que históricamente ha sido un enclave geopolítico clave. Además, muestra que la integración logística con puertos, una red ferroviaria y flujos de mercancías, gas y energía, trae consigo riesgos ecológicos con impactos en el Golfo de Tehuantepec. A la vez, subraya que los megaproyectos generan más rechazo que beneficio entre las poblaciones pluriétnicas locales; junto con ellas, reivindica los 'lugares sagrados' y la memoria como anclajes de defensa territorial y explica cómo la tradición y la ritualidad se politizan y se vuelven recursos de poder. Concluye que los megaproyectos impulsan una reorganización comunitaria y una etnopolítica para la defensa del territorio.

El siguiente capítulo fue preparado por Fernanda Paz, quien presenta un amplio, documentado y teorizado capítulo intitulado "Conflictos socioambientales y defensa del territorio en comunidades campesinas-indígenas de México, 2010-2024. La construcción política del objeto de defensa y del sujeto defensor", en el que da cuenta de la existencia de por lo menos 131 conflictos socioambientales en el país durante el periodo estudiado. La autora muestra que esos conflictos emergen como producto histórico y afirma que el territorio es objeto de defensa porque se define por la relación entre sus dimensiones material, simbólica, social y política. Ello permite entender que, en los encuentros y declaratorias de los movimientos en defensa de los territorios, se consoliden sentidos sobre la vida, el gobierno propio, la autonomía y la libre determinación, a partir de

que la territorialidad implica una disputa por el control material y simbólico del espacio. Asimismo, da cuenta de las diversas expresiones de conflictos causados por proyectos de distinta índole: extractivismo minero, infraestructura, energía, así como sobre la privatización de bienes y servicios públicos y la gestión del conflicto, la cual se asume y se operacionaliza conforme avanzan las luchas. En este sendero, propone un diálogo con la geografía crítica para completar el "giro espacial" en la antropología.

El tercer capítulo de esta sección es "Memoria y legado. La lucha por el agua y el territorio en la Sierra Noroccidental de Puebla", de la autoría de Eliana Acosta Márquez, quien estudia la resistencia al gasoducto Tuxpan-Tula y la defensa del agua y el territorio. En este caso, el territorio se concibe como "cuerpos" de entidades –agua, monte o semillas– y como espacio de relaciones de filiación. En ese entorno cultural y simbólico, los cerros y manantiales son morada de "dueños" y núcleos de una economía ritual; afirma la autora que el agua es memoria, matriz cultural y eje de organización comunitaria. También hace un recuento de los mecanismos de defensa que se expresan en la valoración de lo propio, la reconfiguración identitaria indígena –en tanto respuesta política y jurídica– y la activación de la memoria. Afirma que el legado hídrico articula la justicia ambiental y la acción colectiva hacia futuros más justos. Concluye que se evidencian tensiones entre integración económica –aludiendo al T-MEC– y la salvaguarda biocultural. Por ello, la territorialidad local confronta el ordenamiento técnico-burocrático de los megaproyectos, mientras que la memoria del agua resignifica el pasado, el presente y la posibilidad de un porvenir común.

Cierra esta sección con el capítulo de Giovanna Gasparello titulado "Megaproyecto Tren Maya: racismo, militarización y estado de excepción en contra de los pueblos indígenas", en el que analiza con una perspectiva crítica uno de los megaproyectos –tal vez el más emblemático– impulsados durante la presidencia de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024). Así, examina el Tren Maya como un megaproyecto turístico-logístico que reordena el territorio del sureste, a la vez que subraya su carácter emblemático por las irregularidades ambientales, sociales y jurídicas que delinearon su construcción. En el marco del contexto demográfico de la región, constituido por una alta proporción de población indígena –sobre todo en los estados de Chiapas y Yucatán–, da cuenta de la tensión entre folclorización simbólica y derechos colectivos omitidos. A la vez que denuncia el racismo y clasismo de las visiones "modernizadoras", que subordinan las cosmovisiones indígenas en un entorno en el que prevalece una creciente militarización justificada con el argumento de la seguridad nacional. En ese sendero, discute la narrativa del "progreso" frente a sus costos socioambientales y culturales, pues afirma que la gestión estatal prioriza la infraestructura sobre el cumplimiento del derecho a la consulta y salvaguardas efectivas, lo que se expresa en impactos sobre áreas de conservación y en los modos de vida campesino-

indígenas. Ante este panorama, llama a fortalecer prácticas locales y economías vivas como alternativa al desarrollismo etnocida.

La sección XV está dedicada a la *Antropología del turismo,* bajo la coordinación de Cristina Oehmichen Bazán, una de las investigadoras que ha promovido este campo problemático de enorme vigencia en nuestro país. En este volumen, ella contribuye con dos colaboraciones, la "Presentación" de la sección y el capítulo "Perspectivas críticas para el estudio del turismo en América Latina y el Caribe". En el primer texto ofrece una panorámica de la trayectoria de los estudios antropológicos sobre el turismo y coloca en ese marco las contribuciones que conforman la sección. Por otra parte, en el segundo desarrolla la propuesta de analizar los estudios sobre el tema desde la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, así como de los aportes de quienes suscriben el giro decolonial en América Latina y el Caribe. Con esa perspectiva, aborda varios procesos asociados a la implementación y ampliación del turismo como industria, como parte de las políticas estatales de desarrollo y como práctica llevada a cabo por quienes se erigen en turistas. Entre esos procesos destacan: la turistificación global, la patrimonialización, la reificación de ciertas identidades, la precariedad laboral y las heterarquías. Concluye que el turismo tiende a reproducir la colonialidad del poder, las relaciones de desigualdad y la dependencia, lo que va de la mano de las expresiones clasistas, racistas y de alterización que forman parte, aún hoy, de la compleja elaboración del vínculo raza-nación-género.

El segundo capítulo, "Turismo en la antropología mexicana del nuevo milenio" de Alicia Castellanos Guerrero, se centra en colocar los estudios realizados en nuestro país en sus respectivos contextos sociopolíticos. En esa tesitura muestra: el devenir de la temática a lo largo del tiempo en las regiones abordadas, los cambios en los usos de las áreas e inmuebles turísticos, las políticas institucionales del turismo, así como los espacios académicos en los que se han desarrollado investigaciones especializadas y las publicaciones más relevantes que se han derivado de estas. Si bien la autora explicita que no desarrolla un estado del arte en sentido estricto, lo cierto es que ofrece una visión de conjunto que permite apreciar cómo se ha conformado esta línea de investigación a lo largo del tiempo, con una perspectiva política, geográfica y de diversos abordajes teóricos. Lo que resulta un aporte importante para quienes se interesen por incursionar en el tema, ya sea con fines de aprendizaje o de investigación.

El siguiente capítulo, "Patrimonio, memoria y turismo: el Museo de la Guerra de Castas entre los mayas de Tihosuco" de Consepción Escalona Hernández, puede ser leído como un ejemplo de las problemáticas señaladas por las autoras en los capítulos que lo anteceden. En él, Consepción Escalona analiza un caso específico a la luz del análisis de la relación entre turismo, memoria y procesos de patrimonialización, con el interés de mostrar las formas de apropiación de ese

museo por parte de la población local. Entre sus hallazgos, destaca las distintas maneras de la lucha de la población maya en contra de la opresión por parte de los hacendados, así como sus reivindicaciones en torno a la identidad étnica y al control de la tierra –las cuales han sido simbolizadas y transmitidas a lo largo de varias décadas–. Retoma los testimonios de personas ancianas para ilustrar cómo se han vivido los procesos de patrimonialización y turistificación, teniendo como referente el museo mencionado. Cabe destacar la exposición que hace la autora del papel que ha jugado el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuyo objetivo de contribuir a "salvaguardar el patrimonio histórico" contrasta con los intereses y creencias de la población local, para quien el museo se ha convertido en un lugar de interacción y de transmisión de la memoria, a la vez que en un territorio codiciado e intervenido por el Estado, las empresas y otras fuerzas que generan contradicciones y tensiones difíciles de resolver.

El cuarto capítulo, escrito por Gustavo Sánchez Espinosa, privilegia el análisis del turismo como parte de la industria cultural. En "La industria cultural de lo maya. Del *Grand Tour* a la promoción turística en el mundo digital", el autor ubica tres etapas de su conformación como tal. En relación con la primera, despliega una amplia descripción de la formulación del turismo como una práctica de las élites en el siglo XIX, así como de los proyectos extranjeros que se desarrollaron en el área maya, nunca de forma desinteresada. En la segunda etapa, analiza el rol de los medios de comunicación de la mano de la consolidación del Estado mexicano moderno a través de los gobiernos revolucionarios y postrevolucionarios regionales. En la tercera, que considera que corresponde a la "consolidación de la industria cultural de lo maya y su reproductibilidad en el mundo digital", expone ejemplos de proyectos culturales emprendidos por jóvenes mayas que se colocan en las tendencias musicales y artísticas contemporáneas, para producir obras en sus propias lenguas con la incorporación de múltiples elementos culturales de sus sociedades de pertenencia. Concluye que, por la fuerza de la incorporación al mercado y el uso de tecnología, entre otras instancias, algunas prácticas culturales mayas se han alineado de una u otra manera con los procesos inoculados por las industrias culturales globales.

Por su parte, Ana María Salazar Peralta aborda las "Movilidades, migraciones y retornos en la costa sur de Nayarit". A partir del trabajo etnográfico que la autora ha realizado en la zona, releva las características de la relación entre familias, migración y turismo en el marco de los distintos momentos de las políticas económicas y estatales que han afectado a su población, en particular las relacionadas con el campo. Aborda las dimensiones socioterritorial y sociodemográfica en un contexto que caracteriza como complejo y desigual en el que tienen lugar las movilidades y las migraciones, cuyos efectos son paradójicos pues, por un lado, las remesas y el turismo permiten a numerosas familias tener mejores condiciones de vida; mientras que por otro, ha habido un notable detrimento de la producción agrícola, deterioro

ambiental y distintas expresiones de violencia, incluida la violencia de género que se ejerce contra mujeres. Cierra el capítulo señalando "el carácter multidimensional de los estudios migratorios para comprender las reconfiguraciones impuestas por el capital en su fase globalizadora, el cual moviliza a las poblaciones locales y conforma nuevas dinámicas demográficas, las cuales responden al movimiento global-local gestionando nuevas anomalías sistémicas".

Por último, en el capítulo "Conflictos y tensiones ante el despojo territorial y la apropiación del patrimonio en el municipio de Salvador Escalante, Michoacán, a partir de dos casos: la cuenca del lago Zirahuén y el Pueblo Mágico de Santa Clara del Cobre", Carlos Arturo Bravo, Claudia Pureco y Federico Zúñiga integran los resultados de dos tesis de posgrado y un proyecto de investigación para mostrar que el proceso de turistificación en Michoacán ha sido continuo, por lo menos desde la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) a la fecha, aunque se ha intensificado en los años recientes. Es de particular interés su constatación de que el turismo ha contribuido a vincular municipios que antaño no tenían más que relaciones administrativas. Enfatizan los conflictos, disputas y tensiones entre la población que se siente amenazada por los posibles despojos territoriales y el empresariado que impulsa desarrollos turísticos e inmobiliarios; a partir de ello, describen la reconfiguración del paisaje, así como la reorganización socioterritorial en la región. Ello sin dejar de lado los conflictos entre autoridades comunitarias y eclesiásticas. Concluyen que, a pesar de las diferentes orientaciones que observaron en las dos localidades estudiadas, en ambas se perciben los esfuerzos de distintos actores por introducir marcas identitarias útiles al desarrollo del turismo, a contrapelo de los intereses y objetivos de las respectivas poblaciones.

La siguiente sección, que es la XVI de esta colección, está dedicada a la *Antropología del fenómeno religioso*. Fue coordinada por Carlos Garma Navarro, quien cuenta con una larga y destacada trayectoria en el análisis del fenómeno religioso en México. La sección está conformada por seis capítulos. Abre con un texto introductorio del coordinador quien, bajo el título de "Rutas de la Creencia. Aportes nuevos para la Antropología de la religión hecha en México", nos recuerda que la temática ha sido largamente estudiada por la antropología. Traza en breves líneas la historia de dicho campo de investigación en México, desde los estudios culturalistas y un repliegue del campo de estudio –debido a las tesis sobre la secularización de la vida política nacional– hasta el retorno de un creciente interés sobre el tema. Este retorno se debe, en gran medida, al parteaguas histórico que significó para México la aprobación de la Ley de Asociaciones Religiosas en 1992, con la que se reconoció su pluralidad y se reguló su actividad, lo que contribuyó a su visibilidad pública. Garma subraya las demandas públicas de las iglesias y los retos para la gestión estatal en clave laica. Apunta con claridad que la pluralidad religiosa existente da cuenta de una disputa de sentidos y una reconfiguración de las prácticas como ejes analíticos actuales. Por estas razones, ubica a las 'Rutas de

la creencia' como una vitrina de las investigaciones empíricas recientes en México, que constituyen una agenda abierta de investigación y diálogo interdisciplinario.

Una de las particularidades de esta sección es que está conformada por capítulos elaborados por jóvenes investigadoras e investigadores que se interesan en temas de gran importancia, empezando por el capítulo de Cristina Mazariegos intitulado "La exaltación de las pequeñas valentías: la re-elaboración del bautismo como ritual para el reconocimiento de las personas LGBTQ+". Se trata de un texto sugerente –resultado del estudio etnográfico con mujeres y personas LGBTIQ+ creyentes– sobre el bautismo como ritual de reasignación/afirmación identitaria. Para ello, se acercó a iglesias incluyentes de la diversidad sexogenérica como las metodistas, pentecostales, episcopales/anglicanas, así como a colectivas feministas/*queer* que se han creado en años recientes. Propone hablar de "prácticas transreligiosas" y de la resignificación del cuerpo como medio de lo sagrado, lo que le permite explicar lo religioso como una liga moral-emocional para tejer solidaridad y reconocimiento, sin dejar de lado las disputas por el espacio público y el derecho a la fe de las identidades sexogenéricas disidentes. Afirma que el ritual y la memoria amplían la ciudadanía desde los márgenes frente a estructuras excluyentes, y concluye que el bautismo *queer* articula dignidad, comunidad y acción política.

Por su parte, Ariel Corpus en su texto "Religión y política: derivaciones de la dicotomía sagrado-profano" revisa la relación religión-política en América Latina a partir de la dicotomía durkheimiana homónima. Aunque muestra las derivaciones de este esquema en otras dicotomías, como privado/público, tradición/modernidad o magia/ciencia, también advierte que su separación rígida no corresponde siempre con la evidencia, pues existen interpenetraciones relacionales. Ejemplifica esta situación con las campañas políticas, los gestos y los símbolos religiosos en la esfera electoral/política contemporánea, la sacralidad cívica del Estado-nación y su ritualidad como fuente de legitimidad. Asimismo, explora cómo los medios y marcos legales reproducen la segmentación sagrado/profano en América Latina, abordando los casos emblemáticos de Brasil, Bolivia, México y El Salvador, para pensar límites y paradojas. Con base en ello, propone mirar lo religioso como campo cambiante, de agencia y disputa, a la vez que sugiere una visión analítica de continuidades/relaciones más que dicotomías cerradas. Cierra su reflexión proponiendo rutas de investigación sobre la presencia religiosa en sociedades pluralistas.

Andrea Meza, en su capítulo "¿Cómo viven los estudiantes su espiritualidad o religión en el espacio de la UAM-Xochimilco?", expone una etnografía realizada con 26 estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado de ese recinto universitario, mediante entrevistas por Zoom llevadas a cabo entre marzo y mayo de 2021. Explora las tensiones entre laicidad universitaria y prácticas/creencias de creyentes y no creyentes en ese campus público. Parte de considerar que la universidad transmite una memoria colectiva y una narrativa de secularización que

los jóvenes cuestionan. Muestra situaciones de tensión en torno a lo religioso, la manifestación de creencias, conflictos sobre la definición de laicidad y la libertad de expresión. También reporta experiencias de mujeres creyentes y cruces con colectivos feministas dentro de la UAM-Xochimilco. Argumenta que lo religioso sigue presente en pasillos, aulas y ritualidades estudiantiles, aunque invisibilizado. Concluye que la etnografía capta tensiones y derechos en disputa en la educación superior pública.

El siguiente trabajo, "Reflexiones teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito en México" de Luis Jesús Martínez Gómez, es especialmente importante si consideramos los enormes flujos migratorios, tanto de personas que se dirigen a EE. UU. o que se quedan de forma permanente en nuestro país. Realizó trabajo de campo entre 2019 y 2022 en los albergues "Hermanos en el Camino" y "La Sagrada Familia", e hizo la observación de servicios religiosos, ayuda humanitaria y ecumenismo práctico en casas de migrantes. A partir del registro de creencias y prácticas de personas católicas, evangélicas y sin filiación religiosa, contextualiza la transformación religiosa en Centroamérica, caracterizada por el declive católico y un auge evangélico. Formula el "horizonte ecuménico disposicional" como marco para religiosidades en movimiento y para poner en evidencia innovaciones rituales y cambios devocionales ligados a las condiciones de vulnerabilidad y movilidad. Sugiere nuevas metodologías situacionales para captar la práctica creyente durante el trayecto. Concluye señalando a la religión como un dispositivo simbólico eficaz ante adversidades del camino –riesgos, violencia, enfermedad y fatiga–. Como constatarán los lectores, en este texto se aportan pistas para formular políticas y diseñar rutas de atención de personas migrantes con enfoque intercultural y de derechos.

Cierra esta sección con un texto de Carlos Garma y Ariel Corpus intitulado "La religión en las tramas estructurales de la nación", en el que presentan una suerte de síntesis de los aportes de cada capítulo, así como de la relevancia del campo analítico de la religiosidad desde una perspectiva antropológica. Señalan la vigencia de lo religioso en campos tales como la educación, las identidades, la política y la migración en el México contemporáneo. Proponen considerar la convivencia de lo sagrado/profano y la necesidad de replantear categorías que marginalizaban el estudio de la religión. Los capítulos en su conjunto proponen una exégesis desde sujetos subalternos que reescriben dignidades y derechos, además de que abren vetas explicativas en diálogo con demandas y proyectos de vida de diversos actores sociales. Los autores cierran sus reflexiones aportándonos una serie de notas propositivas para futuras investigaciones sobre religión y nación.

La sección XVII está dedicada a *La formación antropológica y los mercados de trabajo en México,* la cual fue coordinada por Patricia Torres Mejía. El objetivo de la sección es continuar con una ya larga discusión acerca de los procesos de

formación antropológica en el país, sobre las redes de diálogo y colaboración que se han formado en las últimas décadas, así como reflexionar acerca de los dilemas que enfrenta la disciplina, como son la disminución de la matrícula, las dificultades para realizar trabajo de campo por los entornos de violencia que se registran en el país y los igualmente preocupantes mercados de trabajo deprimidos.

Además de la "Presentación", esta sección abre con un capítulo de la coordinadora, titulado "La formación de antropólogas y antropólogos en México. 1910-2024". En él, analiza el desarrollo histórico de la antropología en México desde la fundación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, hasta llegar a su situación actual. En una segunda parte, menciona las 31 instituciones que actualmente ofrecen formación en antropología en el país, desde licenciatura hasta doctorado. La autora concluye a partir del análisis de los programas de estudio de estas instituciones, que se percibe una tendencia hacia la homogeneización en los tiempos de formación y en la eliminación de las tesis a nivel licenciatura y maestría, situación influida por criterios de evaluación y financiamiento externos. Esta estandarización, sostiene, ha impactado negativamente sobre la formación teórico-metodológica y en la posibilidad de realizar investigación prolongada en campo.

El segundo capítulo titulado "La precarización del trabajo antropológico en México en el siglo XXI", de la autoría de Luis Reygadas, examina y describe el progresivo deterioro de las condiciones laborales de los profesionales de la disciplina antropológica en México en lo que va del milenio. El autor se apoya en datos provenientes de una encuesta sobre condiciones laborales, realizada en 2016 por la Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio de la Profesión de la Antropología del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CIEPA-CEAS), que contó con las respuestas de más de seiscientos colegas. A partir de esta encuesta, el autor sostiene que se puede apreciar una tendencia creciente en la obtención de titulaciones que no es acorde con la expansión de la oferta de trabajo, así como una notoria precarización de las condiciones laborales. El texto concluye señalando que la precarización del mercado profesional y la falta de perspectivas laborales para los antropólogos, han dado por resultado una contracción en la demanda académica de esta disciplina.

En el capítulo titulado "La ENAH-Chihuahua y la EAHNM: más de treinta años formando especialistas en ciencias antropológicas", María Jesús Cen Montuy y Arturo Mario Herrera Bautista narran la historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y su transformación en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Destacan los enormes desafíos que ha representado establecer y sostener una escuela de antropología en el norte del país, al mismo tiempo que resaltan los esfuerzos realizados por parte del cuerpo académico, administrativo y estudiantil en los treinta años de existencia de esta escuela que ha formado alrededor de mil especialistas en el estudio de la zona norte de México. Entre los desafíos actuales,

destacan lograr contar con una planta académica estable, elevar los índices de titulación, privilegiar el trabajo de campo e incorporar a más estudiantes a los proyectos de los investigadores.

El último capítulo de esta sección es de José Luis Escalona Victoria. En "Hacerse antropólogo(a) social en el sureste de México. Un recuento personal desde Chiapas", el autor resalta que la formación en antropología en el estado de Chiapas se enmarca en dos paradojas. La primera es que Chiapas ha sido, por mucho tiempo, una región de formación de trabajo de campo de estudiantes de diversas universidades, aunque los programas de antropología en el estado surgieron apenas hace algunas décadas. La segunda paradoja, señala el autor, es que la formación de los antropólogos se preocupa por las contribuciones de la antropología en el medio local, lo que repercute en una formación limitada en tanto que no dialoga con la antropología más amplia. Desde la perspectiva de Escalona, estas paradojas influyen en tres preocupaciones que actualmente comparten los programas de antropología: el mercado de trabajo, la especificidad metodológica del quehacer antropológico y el papel de la antropología local en la producción teórico/conceptual.

La sección XVIII dedicada a *Cultura, política y gestión* fue coordinada por Eduardo Nivón Bolán, quien acumula varias décadas de investigación y trabajo en el campo sobre la gestión cultural en México y América Latina. La "Presentación" a la sección que nos ofrece Nivón permite al lector comprender las particularidades de las políticas culturales en la región latinoamericana. Para ello, recuerda que con la publicación del libro *Políticas culturales en América Latina* en 1987, resultado de un grupo de trabajo de CLACSO, se dio un giro al debate sobre el tema, al centrarse en la labor de artistas, comunidades y promotores que estaban interviniendo en la acción pública, enfocándose en la praxis real de los ciudadanos. En un segundo momento, Nivón resalta que el estudio de la gestión de las políticas culturales se ha ido transformando con el paso del tiempo y que, en la actualidad, existen nuevas condiciones que permitieron que las políticas públicas adquirieran una nueva sensibilidad con tintes centrados en los derechos humanos, la equidad de género, el respeto a la diversidad, entre otros temas.

El capítulo intitulado "La sociedad mexicana vista desde los jóvenes y el consumo cultural" de Néstor García Canclini y Ana Rosas Mantecón, nos lleva a recorrer el camino en el que se entrecruzan los jóvenes y el consumo cultural, recordándonos que en la antropología estas dos áreas tuvieron cabida hasta los años setenta u ochenta del siglo XX, aunque existan desde tiempo atrás algunos estudios incipientes. En una detallada y fascinante retrospectiva, nos muestran las trayectorias de las investigaciones relacionadas con el consumo cultural, centrándose en algunas de las prácticas culturales de los jóvenes que van desde su rol activo en tanto creadores, hasta su participación en movimientos

sociales fundamentales del siglo pasado y el presente, sin dejar de mencionar la precarización de sus condiciones de trabajo actuales. Se trata, sin lugar a duda, de un texto fundamental por la profundidad del recorrido histórico que realizan en torno a las investigaciones sobre el tema abordado.

El tercer capítulo de José Luis Mariscal Orozco lleva por título "De la praxis al campo disciplinar: la institucionalización de la práctica social de la gestión cultural en Latinoamérica". En él, el autor destaca que la práctica del gestor cultural –como una práctica social– precede a su denominación y concepción actuales pues las intervenciones culturales y las relaciones interculturales han existido a lo largo de la historia humana. Empero, a mediados del siglo XX, esta práctica se convirtió en un oficio en Latinoamérica que se ha desarrollado mediante tres modalidades, de las cuales da cuenta a profundidad: como práctica basada en la experiencia, como profesión de formación universitaria y como campo disciplinar que genera conocimiento novedoso. De esta manera, el proceso de institucionalización de la gestión cultural en la región se fue consolidando y transformando hasta obtener una gran legitimidad en la actualidad.

El siguiente capítulo intitulado "Aportes latinoamericanos a los debates sobre la gestión cultural y el gestor cultural", de Rubens Bayardo, reflexiona profusamente sobre los aportes latinoamericanos en torno a la gestión cultural y los gestores culturales en comparación con las propuestas del norte global que se expandieron desde los años noventa del siglo pasado. Este acercamiento nos muestra cómo la gestión cultural se ha transformado hasta convertirse en una práctica profesionalizante que se ha caracterizado en la región por la generación de nuevas discusiones y miradas propias, desde arenas distintas como el activismo, la academia y el ámbito laboral, siempre procurando una perspectiva crítica y transformadora.

Cierra esta sección con un texto de Eduardo Nivón Bolán y Delia Sánchez Bonilla titulado "La gestión cultural en América Latina", en el que lxs autorxs abordan el rol del gestor cultural en la escena cultural latinoamericana a través de las acciones de tres figuras: José Vasconcelos en México, Luis Emilio Recabarren en Chile y Mario de Andrade en Brasil. Muestran cómo estos personajes influyeron en la creación de instituciones culturales que impulsaron las primeras políticas públicas, mediante modelos distintos de gestión cultural en un momento en que se formaban los modernos Estados latinoamericanos. Los tres coincidían, sin embargo, en vislumbrar a la cultura como el recurso que permitiría construir la nación; gracias a ello, distintos actores sociales fueron cobrando conciencia de su papel en tanto "trabajador cultural" con un compromiso social particular: músicos, arqueólogos, artistas plásticos, museólogos, restauradores, entre otros.

La última sección de este volumen está dedicada a la *Antropología feminista en México,* coordinada por Martha Patricia Castañeda Salgado quien, a su vez, escribe

el texto homónimo a manera de introducción. En él destaca algunos momentos clave en la conformación de este campo, junto con las antropólogas que los protagonizaron. Asimismo, alude a la heterogeneidad, pluralidad y diversidad de formaciones, posturas y experiencias que encarnan las antropólogas feministas de las varias generaciones que se pueden identificar hoy en día. Como parte de ese ejercicio, señala que hay distintas fórmulas mediante las cuales cada una de ellas ha fusionado antropología y feminismo como práctica académica y política, la cual antecede al énfasis contemporáneo sobre academia y activismo como ámbitos de acción de las antropólogas feministas. También subraya que el carácter político de esta postura trasciende el ámbito académico, y señala algunos ejemplos de antropólogas que han transitado a la política formal o son acompañantes de colectivas, organizaciones y otras formas de agrupación de mujeres que hacen lo propio en las escalas locales o comunitarias. En esa misma tesitura, pone de relieve que las antropólogas feministas participan de forma decidida en las discusiones teóricas disciplinarias y en las reconfiguraciones contemporáneas de la investigación antropológica, en medio de tensiones y debates, con posturas críticas y propuestas creativas que convocan a reflexiones constantes dentro y fuera del campo.

El siguiente capítulo de la sección es "Revisitando la incursión de las mujeres en la antropología mexicana en la época de oro (1935-1965)", de Mary Goldsmith y Martha Judith Sánchez. En él, las autoras hacen una revisión crítica de un artículo publicado en 2014, que actualmente es referencia obligada –como se señaló páginas atrás–. Colocan esta reelaboración en el ámbito de los cambios que se han experimentado en el país, en la antropología y en ellas mismas como mujeres y como investigadoras. También lo ponen en diálogo con una parte importante de publicaciones sobre el estudio de las mujeres en la antropología mexicana y en la antropología feminista que se desarrolla en el país. Se plantean nuevas preguntas y actualizan la información sobre algunas de las antropólogas que entrevistaron en 1992. En su conjunto, es un capítulo formativo que permite apreciar las virtudes de una práctica de honestidad académica –revisar y revisitar lo hecho– que es indispensable refrendar.

La sección continúa con el capítulo "Genealogía feminista" de Marcela Lagarde, el cual constituye un ejemplo de los fecundos vínculos que ha establecido la autora a lo largo de su amplia experiencia de vida entre prácticas docentes, investigación y formación política feminista fuera de los espacios académicos. La insistencia en colocar la construcción de las genealogías feministas como un recurso político para las feministas ha conducido a Lagarde a dedicar una parte importante de sus Talleres Casandra de Antropología Feminista, a cumplir ese objetivo de forma colectiva. En este capítulo, expone algunas de las vertientes histórico-críticas de esa construcción, la importancia de conocer y leer a las mujeres que nos han antecedido en distintos momentos y latitudes, así como las propuestas

metodológicas que pone al alcance de las participantes en los talleres para que se potencien a sí mismas a partir de colocarse en relación con otras mujeres. Su propósito es contribuir a que las mujeres alcancen el "empoderamiento por genealogía", para lo cual la etnología feminista es un recurso analítico importante, pues de ella derivan opciones metodológicas que facultan la concientización feminista.

Por su parte, Marta Lamas expone en "Activismo académico. Un testimonio", un texto autorreferenciado cuyo eje es el compromiso político que adquirió con las trabajadoras sexuales. A lo largo de sus páginas, nos permite conocer sus intereses e inquietudes, los procesos de acompañamiento que ha llevado a cabo a lo largo de varios años, su papel como mediadora ante las autoridades de la Ciudad de México, así como la manera en que se ha ido conformando su noción de ser antropóloga/activista académica –tomando como referencia la caracterización que hizo Louise Lamphere de dicha categoría–. A la vez, retoma la apreciación de Pierre Bourdieu respecto a la "objetivación participante" para hacer un recorrido de sus tránsitos entre espacios académicos, políticos y organizacionales. Eso la lleva a compartir sus reflexiones sobre el dilema ético, personal y atingente al debate en torno a la prostitución o trabajo sexual, del cual es una reconocida protagonista.

El cuarto capítulo de la sección ofrece una aproximación regional. En "Quehaceres de la antropología feminista en el norte de México", Gilda Salazar lleva a cabo un recorrido necesario sobre una región en la que no abundan las investigaciones sobre la presencia y las trayectorias de la antropología feminista. La autora pone de relieve los desafíos y dificultades que le representó hacer este recuento, así como las decisiones que tomó para definir las entidades federativas y las fuentes a revisar. Entre esas decisiones, precisa que se decantó por separar las investigaciones enmarcadas en los estudios de género y las que se reconocen en el feminismo; además, se centró en los trabajos que considera pioneros en el campo. A partir de ello, delinea una aproximación a la conformación de este, en la cual ubica tanto a antropólogas feministas como a antropólogos que incursionaron en el estudio de las masculinidades. Concluye con una profunda reflexión analítica y crítica sobre la situación de la antropología feminista en el norte del país.

El último capítulo de la sección y de este cuarto volumen se centra en la "Etnografía transfeminista: aportes críticos de una generación emergente al sujeto histórico del feminismo". En él su autora, Marisa Ruiz-Trejo, reúne los aportes de la que considera "una generación emergente de antropólogas, investigadoras y activistas" críticas de las elaboraciones binarias planteadas tanto en la antropología como en algunas posturas feministas. Se reconoce en la acepción de lo "trans", como una aproximación epistemológica y propone "una *etnografía transfeminista* como práctica situada que amplía el sujeto histórico del feminismo en etnografía, incorporando cuerpos, experiencias y saberes que han sido históricamente excluidos". Con base en esas consideraciones, aborda la complejidad del género

y su relación con la diversidad cultural, temas torales tanto para la antropología como para el feminismo, así como los aportes que "las personas trans, no binarias y disidentes" han ofrecido a la disciplina. Nos aproxima también a la etnografía feminista crítica y transfeminista, así como a dos de sus recursos centrales: la "articulación participante" y las "epistemologías del fuera de campo". Entre sus conclusiones, destaca que esta vertiente de la etnografía suma a los análisis antropológicos feministas, pero no resta temáticas ni sustituye sujetos.

Al igual que en los tres volúmenes anteriores, quienes escriben en este son protagonistas de los profundos cambios teóricos, metodológicos y políticos que ha experimentado la antropología mexicana en las últimas décadas. Así, se nos plantean desafíos teóricos, metodológicos y epistemológicos, pero también políticos y éticos. De alguna manera, dejan al descubierto las complejas interacciones que les rodean como personas y como profesionales de la antropología, de cara a los múltiples actores sociales e institucionales que delinean las posibilidades, alcances y limitaciones que trae consigo hacer antropología en México hoy en día. Al mismo tiempo, testimonian la pluralidad de esas formas de hacer antropología en contextos complejos que albergan desigualdades profundas, en procesos de cambio y con presencia de múltiples expresiones de violencia, elementos que de forma directa o indirecta delinean los caminos actuales de la investigación antropológica que se desarrolla en el país.

Para cerrar esta Introducción, nos permitimos afirmar que cumplimos con el propósito de reunir una multiplicidad de puntos de vista, experiencias de investigación, trayectorias, posturas teóricas y posicionamientos en relación con la ciencia y la producción de conocimientos. Al mismo tiempo reconocemos que, a pesar de contar con la participación de un buen número de colegas, estos cuatro volúmenes son apenas un botón de muestra de quienes afanosamente trabajan en los distintos campos antropológicos, y que falta mucho camino por andar para cartografiar de forma exhaustiva todo aquello que constituye la antropología en México en los tiempos que corren. Sin embargo, son un primer impulso al que pueden dar continuidad quienes atiendan el llamado de esta convocatoria. Las *Antropologías hechas en México* son un libro abierto del cual ofrecemos aquí los capítulos iniciales.

Referencias bibliográficas

De la Peña, Guillermo y Vázquez, Luis (coords.). 2002. *La Antropología Sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones*. México: INI-CONACULTA-FCE. https://drive.google.com/file/d/1Cpn4-3jiXaEHR9DUicsjYFERoK5UVSll/view

Díaz, Rodrigo. 1991. Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción. *Alteridades*. 1(1): 3-12.

Durand, Jorge y Vázquez, Luis (comps.). 1990. *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*. México: INI.

García, Carlos *et al*. (coords.). 1987-1988. *La antropología en México. Panorama histórico*. 15 volúmenes. México: INAH.

Goldsmith, Mary y Sánchez, Martha. 2014. Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*. 20(1): 121-135.

Krotz, Esteban. 2009. La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 125-149. México: The Werner Gren International-CIESAS-UAM-UIA-Envión.

_____. 2006. La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*. 24(66): 7-20.

_____. 1995. La crisis permanente de la antropología mexicana. *Nueva Antropología*. XIV (48): 9-18.

_____. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-11.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana (eds.). 2012. *Antropología de la Antropología Mexicana. Instituciones y Programas de Formación*. vols. I y II. México: RedMIFA-UAM-Juan Pablos Editor.

Krotz, Esteban y Reygadas, Luis. 2020. ¿Hacia la desacademización de la antropología mexicana? Una idea para la discusión gremial y para el VI Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. *Plural*. (6): 409-415.

Melville, Roberto y García, Chaac. 2020. Catálogos latinoamericanos de tesis en antropología social: una reflexión acerca del proceso de construcción, colaboración y entrega de resultados. *Antropologías del Sur*. 8(16): 153-164.

Peña, Florencia y Urteaga, Maritza. 2014. *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?* México: Eón-RedMIFA-ENAH.

Portal, María (coord.). 2019. *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. México: UAM-Juan Pablos Editor.

Reygadas, Luis. 2019. *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: UAM-I.

Rodríguez, César (coord.). 2016. *Extractivismo vs. derechos humanos: crónica de los nuevos campos minados en el Sur Global.* México: Siglo XXI.

Rutsch, Mechthild. 2003. Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los iniciones de la antropología mexicana. *Cuicuilco.* 10(28): 1-18.

Sánchez, Martha y Goldsmith, Mary. 2000. Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México. *Política y cultura.* (14): 61-88.

Vázquez, Luis. (ed.) 2021. *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos.* México: Fundación Kikapú Luis Vázquez León.

_____. 2016. La historiografía de la antropología como historia. Entre su pluralidad y ortodoxia extremas. *Iztapalapa*. (81): 9-38.

_____. 2014a. *Historia de la Etnología. La antropología socio cultural en México*. México: Primer Círculo.

_____. 2014b. Ciento cuatro años de antropología mexicana. *Antropologías del Sur.* (1):119-131.

_____. 2002. "Quo vadis anthropologia socialis?". En: Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. pp. 50-104. México: Biblioteca Mexicana-FCE-INI-CONACULTA.

_____. 1990. Reseña de "La antropología en México" de Carlos García Mora (coord.). *Nueva Antropología.* XI(37): 145-150.

SECCIÓN XIV

ANTROPOLOGÍA DE LOS MEGAPROYECTOS

SECCIÓN XIV

ANTROPOLOGÍA DE LOS MEGAPROYECTOS

Megaproyectos, Estado y defensa de los territorios indígenas: enfoques antropológicos

Giovanna Gasparello[1]

La actual coyuntura global apunta, desde distintos aspectos y latitudes, hacia el aparentemente inevitable colapso ecosocial (Taibo 2017). La degeneración del vínculo entre las sociedades humanas y el entorno ecológico que las sostiene, definida también como fractura del metabolismo entre sociedad y naturaleza (Bellamy 2013), es un campo de estudio sumamente urgente y necesario en el cual, las ciencias sociales y la antropología entre ellas, han enfocado preocupaciones teóricas e investigaciones de campo.

México enfrenta una compleja situación en la cual la racionalidad institucional se ha mostrado en gran medida indiferente a las distintas manifestaciones del colapso ecosocial. Los sucesivos gobiernos –independientemente de su color político– se han ocupado en 'marcar el territorio', impulsando grandes obras de infraestructura y producción energética que dejarán huella imborrable del gobierno en turno; y en 'dinamizar la economía', adelgazando la regulación ambiental y ofreciendo territorios y bienes comunes a la explotación de empresas extractivas y a la agroindustria. Mucha menos preocupación han demostrado en cuidar la diversidad biocultural, fortalecer los mecanismos de protección y hacerlos efectivos, así como sostener a pueblos y comunidades –indígenas, campesinas y urbanas– en los procesos de organización para una vida digna en un territorio sano.

Los capítulos que integran esta sección abordan, de manera congruente y complementaria, distintas problemáticas y experiencias vinculadas con la emergencia socioambiental. Sin la pretensión de ser representativos de la situación que atraviesa un país tan diverso como México, los ensayos abordan casos de estudio emblemáticos y plantean preguntas transversales, lo cual permite identificar algunos elementos clave para la comprensión de la coyuntura y ubicar algunos aportes específicos de los enfoques antropológicos sobre el tema.

---

1 Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

En primer lugar, asistimos en el México actual a un renovado impulso hacia la construcción de megaproyectos de distinta índole: de infraestructura, extractivos, industriales, turísticos o conformados por una sumatoria de distintas modalidades. Durante el gobierno encabezado por Andrés M. López Obrador (2018-2024) se iniciaron dos grandes obras de carácter regional, el Tren Maya y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, que tienen la característica fundamental de ser 'megaproyectos de Estado', esto es, diseñados, financiados, construidos y operados por instituciones públicas. En el mismo sentido, responden a una lógica vertical y autoritaria de ejercicio del poder por parte del Ejecutivo que impuso las obras "llueve, truene y relampaguee [...] lo quieran o no lo quieran", en desmedro de la opinión de la población local y de las características de los mismos territorios impactados.

Las dos obras mencionadas son emblemáticas en la definición de megaproyecto puesto que, desde su etapa inicial, implican un tejido complejo de infraestructura –red carretera, ferroviaria, de conectividad y transporte de combustibles como gas y gasolina– pero su expansión y complejización no tiene un límite a futuro. Ya con inversión privada, está en ciernes la construcción de polos de desarrollo industriales a lo largo del Corredor y el crecimiento urbano con fines turísticos en la ruta del Tren Maya. Esto implicará el desarrollo de nuevas redes carreteras, de plantas de producción energética y de cultivos agroindustriales para satisfacer la demanda de la población en rápido crecimiento. El impacto de esta espiral desarrollista no está previsto ni cuantificado por los gobernantes, pero sí está claramente identificado por las poblaciones locales que, enfrentando descalificación y represión, se oponen a los megaproyectos.

La misma coyuntura política y económica global que determina el Corredor y el Tren Maya es la razón de ser de otro emblemático megaproyecto de Estado: el gasoducto Tuxpan-Tula, destinado a exportar gas natural desde Texas hacia la región centro-meridional de México. Se trata justo de la región que se pretende 'desarrollar' con las grandes obras y que, bajo el paradigma del *nearshoring*, albergará los establecimientos de las empresas transnacionales a las que México se esfuerza por ofrecer todas las ventajas legales y económicas. Desde luego, la disponibilidad de energía bajo la forma de gas, electricidad y gasolina es un factor clave para que dicha relocalización tenga éxito.

Obras como las mencionadas, y muchos otros emprendimientos de distinta escala, públicos y privados, no se construyen en un vacío ni en un silencio de la sociedad local. En décadas recientes, han proliferado en el país un sinnúmero de conflictos socioambientales que confrontan proyectos de vida de pueblos y comunidades con una racionalidad institucional ciega a los vínculos profundos que estos construyen con los territorios que habitan. Sobre una narrativa institucional que magnifica el progreso, el desarrollo y el empleo, se sigue fortaleciendo en México el modelo económico neoliberal que ha dado por resultado la explotación y banalización de

las culturas originarias, así como un amplio abanico de afectaciones a los espacios de producción y reproducción sociocultural. Los conflictos socioambientales provocados por este rapaz despojo dan pie a luchas por la defensa del territorio en las cuales se forjan sujetos organizados que han sabido enfrentar a Estado y empresas y reclamar sus derechos.

Quedan así trazados, a grandes rasgos, el contexto y los casos de estudio abordados en esta sección por cuatro antropólogas con trayectorias destacadas en la investigación académica y el compromiso con los pueblos indígenas que acompañan. Por tal razón, fueron invitadas a compartir su voz y experiencia en este volumen: consideramos que su aporte a la "Antropología hecha en México" es emblemático, e incluso, su trabajo ya 'ha hecho escuela'.

Alicia Barabas ha sido pionera en el estudio de las consecuencias de megaproyectos impuestos en territorios indígenas. En los años ochenta, junto con Miguel Bartolomé, documentó con trabajo etnográfico la realidad de los pueblos chinantecos víctimas de desplazamiento forzado por la construcción de la presa Cerro de Oro en Oaxaca, cuyo impacto calificó como un proceso de etnocidio. Más de treinta años después, Alicia volvió a utilizar este contundente término refiriéndose al Tren Maya; su crítica a los insostenibles costos sociales, ecológicos, políticos y culturales de las grandes obras es hoy más actual que nunca. Su texto en este libro recorre la geografía simbólica de las comunidades indígenas en las que son proyectados los Polos de Desarrollo para el Bienestar en el Corredor Interoceánico, y muestra la superposición entre el territorio cultural y los emprendimientos extractivos, para explicar los conflictos socioambientales en la región del Istmo de Tehuantepec.

Este volumen incluye el último ensayo escrito por Fernanda Paz, tempranamente fallecida en noviembre de 2025. Nuestra entrañable colega trabajó en la definición de un campo de estudio y de una propuesta conceptual alrededor de los conflictos socioambientales desde la disciplina antropológica. Fernanda ha trazado el vínculo entre la antropología, la geografía crítica y otras ciencias sociales, acercándose al estudio de la conservación y el deterioro de los recursos naturales; perspectiva que, gracias a sus aportes conceptuales, ha ido creciendo en años recientes. También en diálogo con las metodologías cuantitativas, en 2010 comenzó a documentar los conflictos socioambientales en México, instituyendo el homónimo Observatorio, y a partir del cual elaboró un detallado modelo de análisis que puede ser aplicado para el estudio de procesos similares en distintos contextos.

Por su parte, Eliana Acosta pertenece a la generación sucesiva, pero al igual que las colegas mayores, cuenta ya con varias décadas de investigación etnográfica anclada principalmente en la sierra norte de Puebla, entre comunidades nahuas y ñañhu. Su propuesta antropológica se ha ido expandiendo desde el estudio de

una dimensión íntima –la del cuerpo y la persona entre los pueblos indígenas– a las afectaciones territoriales que implican a los individuos y la sociedad local, incluyendo la perspectiva de análisis de los megaproyectos a escala global. Eliana ha identificado el agua como el eje de los procesos de explotación y defensa territorial, elaborando una aproximación novedosa que conjunta la antropología simbólica, la perspectiva ontológica y la hidrología.

En los veinte años de trabajo etnográfico realizado en México, Giovanna Gasparello ha estudiado desde dimensiones distintas la problemática relativa a los derechos de los pueblos indígenas: documentando experiencias concretas de construcción de la autonomía, ejercicio de la justicia y los sistemas normativos propios, los procesos de formación de paz y las respuestas a la violencia en Chiapas, Guerrero y Michoacán. Su aportación al estudio de megaproyectos se vincula al acompañamiento de procesos de resistencia contra la explotación minera en Guerrero y el Tren Maya en el sureste, enfatizando la calidad de bienes comunes que tienen territorios amenazados. En su trabajo ha escudriñado distintas dimensiones del despojo territorial y cultural, en particular la producción de violencias, economías ilegales y militarización.

Las distintas trayectorias de investigación se complementan e integran en esta sección un conjunto de hallazgos compartidos y de elementos analíticos para el estudio de las afectaciones y los procesos de defensa del territorio. Barabas y Acosta coinciden en señalar la importancia que tienen la dimensión cultural y simbólica de los territorios como poderoso móvil de los procesos de defensa. En sus estudios etnográficos, las autoras identifican elementos materiales –vestigios arqueológicos, lugares sagrados o lugares de memoria– y también manifestaciones ceremoniales y rituales vinculadas a estos lugares, los cuales coinciden con los ciclos agrícolas, hidrológicos e incluso con la política comunitaria.

El cuidado de la geografía simbólica que configura una memoria colectiva de larga duración –como en el caso de la permanencia del elemento altépetl, agua-cerro– es uno de los argumentos más potentes que convoca a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos. Los procesos organizativos, en la mayoría de los casos, rebasan la dimensión comunitaria y se articulan en el plano regional a partir de la conciencia del territorio como un ecosistema amplio –vinculado por ciclos y flujos– cuya afectación tendrá impactos también en las comunidades más alejadas.

En el contexto de las movilizaciones para la defensa del territorio, afirman las autoras, se activa o revitaliza la memoria colectiva como herramienta de producción de sentido, pues “los lugares sagrados y la historia de los pueblos dejan de ser solo prácticas tradicionales heredadas y cobran un nuevo sentido” (Barabas). En conjunto con lo anterior, se observa la valoración o reconfiguración de la

identidad indígena que “además de la reafirmación y la valoración de lo propio, ha propiciado el reconocimiento del origen indígena de comunidades incluso ya identificadas como mestizas” (Acosta).

En sintonía con los hallazgos derivados del estudio de casos etnográficos, la sistematización de 131 conflictos ambientales, realizada por Paz, muestra que todos los conflictos refieren tanto al daño ecológico como al sociocultural. Lo anterior confirma que las dos dimensiones son inescindibles: la afectación es “a la vida y el espacio donde esta ocurre, se imagina, se desarrolla en sus dimensiones cotidianas materiales e inmateriales” (Paz). Las afectaciones percibidas atañen, en el 80% de los casos, a las actividades productivas, y en el 66% a la identidad y la cultura.

El trabajo de Paz está orientado por la pregunta antropológica de cuáles son y cómo se construyen el objeto de la defensa –el territorio– y el sujeto que lo defiende, y también coincide que su conformación y complejización se dan en el contexto del proceso organizativo. Es en la lucha que se articulan las asambleas, los frentes, las coordinaciones y demás experiencias de articulación, así como se fortalecen elementos estratégicos como la reivindicación de derechos culturales; es la amenaza o la vivencia de las afectaciones que impulsa a una renovada valoración del territorio y a una nueva definición del mismo, y de su trascendencia para el pueblo o la comunidad.

Otra constante en los casos estudiados es la recurrente descalificación, judicialización o represión de los movimientos de lucha para la defensa del territorio. Quien escribe estas líneas, en el contexto de una más amplia investigación sobre el megaproyecto Tren Maya, ha evidenciado los sesgos del actual régimen en la relación con los pueblos indígenas y en la política ambiental. Al igual que las otras autoras, pude documentar cómo la ‘razón de Estado’ se impone sobre los modos y medios de vida de pueblos y comunidades –caracterizados como miserables– para justificar la imposición autoritaria de obras y proyectos.

Esto se ejerce violando los derechos fundamentales a la autonomía, al territorio y otros derechos operativos, como la consulta que en ningún momento se ha realizado de manera libre, previa, informada y culturalmente adecuada. En una tensión aparentemente contradictoria, algunos elementos ceremoniales son apropiados en actos políticos institucionales y exhibidos como folclor colorido que podrá después ofrecerse como producto turístico. Constante en la historia y la geografía de México, la militarización de los territorios rurales va en aumento ahora de la mano de los megaproyectos, garantizando así silenciar el disenso e imponer el control en los territorios afectados. Más aún, los megaproyectos de Estado en México se realizan a través de una articulada manipulación del marco

jurídico en materia ambiental y, declarados seguridad nacional, son colocados en una suerte de estado de excepción que los exime del respeto de la normatividad vigente.

En su conjunto, los capítulos de esta sección muestran los retos y posibilidades del enfoque antropológico para el estudio de los megaproyectos, la conflictividad socioambiental y las luchas para la defensa territorial. Un enfoque que, además, asume de manera deliberada la perspectiva parcial (Haraway 1995) que permite acercarse al sujeto de estudio y afirmar el posicionamiento ético y político del investigador. También es un enfoque que, al igual que un zoom fotográfico, tiene la posibilidad de acercarse al sujeto en su dimensión íntima, o alejarse hasta estudiar la escala global de relaciones que envuelve a dicho sujeto. Finalmente, es un enfoque que tiene siempre por delante la preocupación por el respeto a los derechos colectivos de los pueblos y a la dignidad de la vida en todas sus manifestaciones y principios: hoy como nunca urgentes y necesarios.

Referencias bibliográficas

Bellamy, John. 2013. Marx and the rift in the universal metabolism of nature. *Montly review foundation*. 65(7): 1-18. https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Taibo, Carlos. 2017. *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

El Corredor Transístmico, los etnoterritorios y la movilización indígena

Alicia M. Barabas[1]

Este ensayo resulta de la articulación entre una interpretación simbólica de la territorialidad indígena en Oaxaca que publiqué años atrás (Barabas 2003; 2006) y un estudio de caso actual, sobre el mismo tema, en el Istmo de Tehuantepec (Barabas 2021) que, en mi apreciación, se complementan en la medida en que la primera brinda el cuerpo conceptual y el contexto etnográfico general, en los cuales el segundo puede ser ubicado y mejor comprendido. Vale aclarar que otorgo a la etnografía un papel central en el conocimiento de la alteridad cultural de los pueblos indígenas. Si el Estado y la sociedad nacional no intentamos conocer y comprender sus lógicas de vida, puntos de vista e intereses, en relación con las iniciativas externas de intervención sobre sus territorios ancestrales, esos proyectos estarán destinados al fracaso o, como ocurre hasta ahora, se realizarán a costa de la integridad de los territorios y las culturas indígenas expulsando –así sucede con demasiada frecuencia– a los pobladores originales hacia otras áreas fuera de la zona del desarrollo (Bartolomé y Barabas 1990).

Mediante la etnografía podemos acceder a los conocimientos locales que son vividos, pero no siempre sistematizados, podemos comprender cómo entienden el desarrollo frente al pragmatismo desarrollista neoliberal y podemos visualizar cómo construyen ideologías alternas y estrategias de resistencia para la defensa de su patrimonio biocultural. Por estos valores que entraña la etnografía, pedía al lector en 2021 que no se impacientara ante la descripción menuda de narrativas, rituales y celebraciones, porque iba encaminada a *conocer al otro*. A saber cómo siente y cómo piensa con el doble propósito de contribuir con el logro de sus aspiraciones y expectativas e ilustrar a nacionales, Estado y empresas acerca de la dimensión cultural que nunca deberían perder de vista cuando irrumpen en territorios indígenas.[2]

---

1 Profesora-investigadora emérita del Instituto Nacional de Antropología e Hiåstoria-Centro Oaxaca.

2 Este artículo es una versión abreviada y actualizada del publicado en 2021. En él se encuentra la etnografía a la que alude este párrafo.

He preferido emplear el término lugares sagrados que suele ser el más utilizado por los estudiosos de la territorialidad simbólica entre los pueblos indígenas, aunque también me parece muy adecuado llamarlos *lugares de memoria* o sitios de *herencia cultural,* como los *lihir* de las islas Papúa Nueva Guinea en su movimiento de defensa del territorio frente a una empresa minera (Bainton, Ballard y Gillespie 2012). Estos conceptos permiten incluir a lugares no sagrados, pero sí socialmente significativos y emblemáticos de un etnoterritorio, que forman parte de la memoria y la identidad de ese pueblo porque tienen valor histórico, económico, ecológico o de otra naturaleza. En nuestro caso de estudio, la reserva natural El Pitayal de los zapotecos de San Blas, Atempa, es un ejemplo de lugar significativo por su diversidad biológica y por el valor económico y de subsistencia que tiene para la población.

La UNESCO ha aceptado desde 2003 que los sitios sagrados naturales de los pueblos que los reivindican como propios son patrimonio cultural intangible, vulnerable y en riesgo, porque existen dentro de cosmovisiones singulares y permiten establecer comunicación con deidades y antepasados, por ello, su salvaguarda constituye un derecho humano. Se los considera como las áreas protegidas más antiguas del planeta, vitales para la protección de la diversidad cultural y biológica, ya que suelen ser reservas genéticas vegetales y santuarios para la fauna (UNESCO 2003). En el ámbito internacional, existe clara conciencia de que la amenaza más grande para ellos son los proyectos de 'desarrollo' como represas, carreteras, minas, proyectos turísticos y de crecimiento urbano, por lo que proponen resguardarlos convirtiéndolos en zonas protegidas legalmente. Sin embargo, como veremos, ni siquiera las áreas de reserva ecológica son respetadas por los ejecutores de los megaproyectos.

La etnografía de los territorios *binnizá*, conocidos como zapotecos del Istmo, permitirá corroborar la relevancia cultural del territorio para las comunidades y, dentro de él, de los lugares sagrados, lugares de memoria y de herencia cultural, así como las relaciones conflictivas construidas con referencia a ellos con actores externos –como el Estado y las empresas privadas– que han introducido en sus territorios la minería y los megaproyectos como el Corredor Transístmico, a los cuales se oponen enérgicamente las comunidades y los movimientos etnopolíticos locales y regionales. Por ello, es posible pensar que la salvaguarda de los lugares sagrados y de memoria, conocidos por todos los miembros de la comunidad a través de la narrativa, la ritualidad y la frecuentación y uso cotidianos, es uno de los argumentos más poderosos que convocan activamente a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos.

Territorialidad simbólica

Los procesos de construcción territorial se investigaron a partir de un modelo de representación del espacio –conocido como quincunce– que articula a las dimensiones vertical y horizontal así como a las nociones de centro y frontera, y muestra la importancia de la cardinalidad. El centro en nuestro universo de estudio suele ser un lugar sagrado porque es el *axis mundi* que interseca el espacio de arriba, del medio y de abajo; por ello, sea montaña, templo o fuente de agua, a partir de él se marcan las otras direcciones y las fronteras.

Todo espacio sagrado implica la manifestación o irrupción de un ente con voluntad, capacidad de acción y eventualmente figura, que destaca un lugar del medio circundante y lo hace cualitativamente diferente del espacio y la realidad cotidianos. Esta aproximación resulta lo bastante general como para poder ser aplicada a diferentes experiencias anímicas sin violentar los conceptos propios de cada cultura. Dado que la investigación se orientaba hacia la territorialidad simbólica, fueron seleccionadas las categorías cosmovisión, narrativa y ritualidad para reconocer los lugares sagrados naturales y construidos que marcaban los centros y las fronteras de los territorios comunales y de los etnoterritorios.

Entiendo al territorio como un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos trasmisibles culturalmente. Para referirme a los territorios que habitan los grupos etnolingüísticos, utilizo el término *etnoterritorios:* el territorio físico, histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación y sustento, sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo (Barabas 2003). El etnoterritorio conjuga el espacio y el tiempo y remite al origen y la filiación del grupo en ese lugar. En cada momento de la vida, la gente se identifica en estrecha vinculación con el espacio que habita y que, a través de las generaciones, va construyendo el territorio histórico y cultural.

Los más importantes *lugares sagrados naturales* para los grupos de Oaxaca son los que integran el complejo *cerro-cueva-manantial-árbol*, conceptos interdependientes que se expresan desde la época prehispánica en la montaña sagrada (López y López 2009), representada en el *altéptl* de cada pueblo. En la actualidad cada comunidad, incluso las localidades más pequeñas, tiene sus propios lugares sagrados y el principal es el cerro más alto que la emblematiza. Las cuevas en los cerros son las entradas al inframundo en el que moran los dueños del cerro –en el primer piso– y más abajo, los muertos en comunidades semejantes a las del mundo medio, pero sin penurias. El agua en sus diversas manifestaciones –lluvia, ríos, manantiales, filtraciones en las rocas de cerros y cuevas– y la culebra, conforman un concepto mesoamericano que tiene especial significación en Oaxaca porque ella suele ser el nahual del dueño del cerro.

Gran cantidad de mitos de fundación y de privación de bienes, especialmente entre los zapotecos,[3] tienen como protagonista a la culebra y cuentan sobre las riquezas naturales y abundante agua que había en el territorio, hasta que la desatendieron o la mataron y entonces el dueño del cerro se llevó el agua para otro lugar. La privación del agua y la protección del dueño del cerro se interpretan como consecuencias de las obras y proyectos de infraestructura que el Estado y las empresas realizan en el etnoterritorio. El árbol sagrado, muchas veces ubicado en la cima del cerro, representa el *axis mundi* pero también la fertilidad, la abundancia, la salud y, en ocasiones, el origen de los linajes.

Entre los zapotecos es frecuente la ritualidad vinculada con el árbol sagrado, al que llaman Cruz Verde o Árbol de Cristo. Se trata de árboles cuyas ramas tienen la forma de la cruz y se los considera sagrados porque "si se las corta sangran y vuelven a crecer". Estas cruces suelen estar asociadas con manantiales o con lagunas donde se realizan rituales terapéuticos, pedimentos de lluvia y abundancia durante los primeros días de mayo. Como veremos, estos conceptos reaparecen en nuestro universo de estudio.

Los *lugares sagrados construidos,* como capillas y templos, son conocidos y aceptados por la iglesia e incluso pueden formar parte de las celebraciones del santoral católico, por lo que también se los conoce como santuarios. Suelen estar asociados con lugares sagrados naturales preexistentes donde se rendía culto a los dueños de los lugares o antiguas deidades y donde se construyeron templos después de una aparición milagrosa de la virgen, cristo o algún santo. Tanto los dueños como los santos dejan sus huellas en el paisaje, lo que constituye el acto de fundación y demarcación territorial, y comparten la ética dual –bien-mal– en la relación con los humanos.

Lugares sagrados de los territorios *binnizá*.[4] Fronteras y delimitaciones

La investigación se realizó en cinco municipios colindantes del Istmo de Tehuantepec, en el sur del estado de Oaxaca, poblados en su mayor parte por zapotecos[5] *binnizá*: Asunción Ixtaltepec, Ciudad Ixtepec, San Pedro Comitancillo, Magdalena Tlacotepec y Santiago Laollaga, que eran parte de una región ritual en

3 Entre los zapotecos del Valle son frecuentes los relatos de la culebra como guardiana de los pozos de agua y las lagunas, donde vive el rey *niza*, el dueño del agua (Barabas 1997; 2006).

4 Agradezco la colaboración del maestro Carlos Maldonado Ramírez como ayudante de investigación becado en mi proyecto, entre 2017 y 2019, por el Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT.

5 El Istmo de Tehuantepec es una región pluriétnica en la que conviven zapotecos *binnizá*, chontales de Oaxaca *laj pima*, *ikoots* o huaves, zoques Chimalapas *aáng pong* y *ayuuk* o

la época prehispánica (Zárate y Mena 2010). Actualmente, dos de los municipios que son ciudades, y tres, que son más pequeños, se encuentran vinculados a través de lugares sagrados, de memoria o herencia que han dejado una impronta en sus territorios e identidades. Los pobladores se refieren a ellos como lugares con cualidades especiales, de devoción y curación e importantes para sus ancestros. Uno de los municipios, Ciudad Ixtepec, ha acuñado el término Reserva Espiritual para referirse a sus lugares sagrados y de memoria que están en riesgo (Comité Ixtepecano para la defensa de la vida y el territorio 2016).

Una pincelada de arqueología de la región[6]

El cerro *Dani Guíaati* o Cerro Blanco es una montaña sagrada, entrada al inframundo y lugar de agua y mantenimientos, que podría haber sido el *altépetl* de los zapotecos del sur del Istmo o de Ixtaltepec. En la base de dos de sus rocas se encuentran las pictografías de *Ba'cuana*, que se traduce a "lugar o cueva donde nacen los sustentos", fechadas en el periodo clásico, aunque continuó siendo utilizada en el posclásico y la época colonial. Las pinturas rupestres están hechas al estilo de los códices calendáricos y narran el mito cosmogónico de muerte y resurrección del sol, por lo que es posible que allí se realizaran rituales calendáricos de fin e inicio de ciclos de 52 años (Zárate 2003). En el siglo XVIII se agregaron pinturas de Cristo crucificado y un prisionero en oración, a sus pies (Berrojalbiz 2015). Los pobladores actuales creen que una de sus cuevas, hoy cerrada, es la entrada al inframundo por donde entra el sol cada noche hacia el mundo de los muertos, y a su paso genera el tiempo y el calendario. Para muchos de ellos el cerro Blanco y *Ba'cuana* son lugares pesados –peligrosos– y encantados, donde la gente se extravía y pierde la razón. Sin embargo, la cueva tiene uso ritual en la actualidad ya que bajo unas piedras se encontró una veladora amarilla.

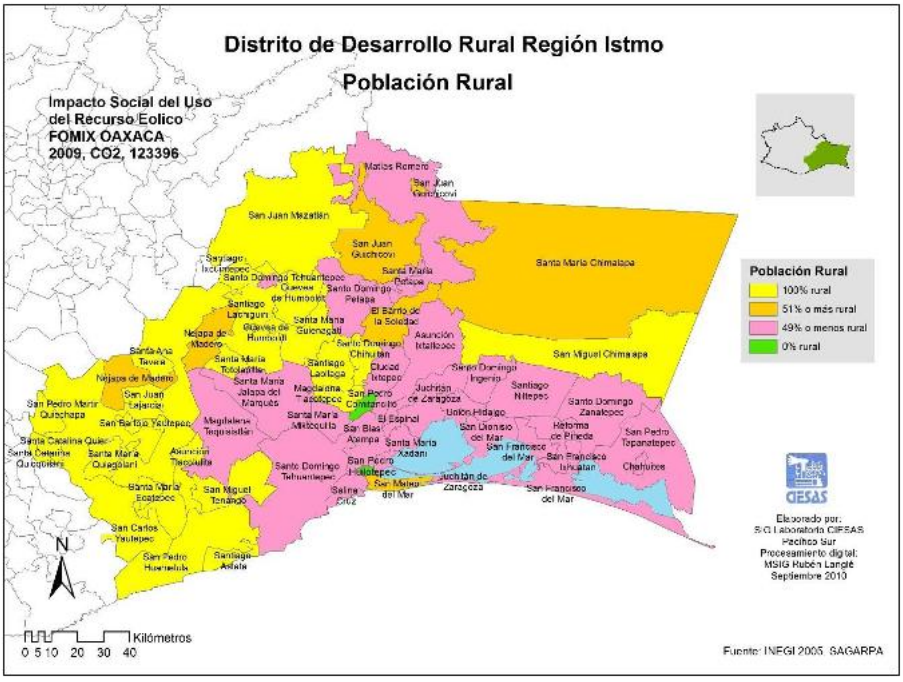
Zárate (2003) señala que el Istmo es área clave de pinturas rupestres tipo códice porque se encuentran en varios sitios cercanos entre sí, lo que indica que existieron relaciones rituales entre ellos y que la población los visitaba para hacer pedimentos, sacrificios y ofrendas. Entre los sitios menciona a *Dani Lieza* en Tehuantepec, *Zopiloapam* en Ixtepec y *Dani Guchi*, cerro Amarillo, a 2 km de Ixtaltepec. En 2001, la construcción de una nueva carretera entre Salina Cruz y La Ventosa, que dañaría sitios arqueológicos en La Mixtequilla, Biaza Barranca en Magdalena Tlacotepec y El Carrizal en Ciudad Ixtepec, dio lugar al Proyecto

mixes de la región Baja, además de población migrante indígena y no indígena de variada procedencia.

6 La información arqueológica sobre nuestra región proviene de la publicación de Roberto Zárate (2003), quien inició en 1994 su investigación sobre las pinturas rupestres de la *Ba'cuana* en el cerro Blanco y del Proyecto mencionado arriba en el texto.

de Salvamento Arqueológico a cargo de Marcus Winter y Roberto Zárate (2004), arqueólogos investigadores del Centro INAH Oaxaca, en el que se encontraron materiales del posclásico tardío que muestran la colonización zapoteca proveniente de Valles Centrales.

El Carrizal, 2 km al oeste de Ciudad Ixtepec, mantenía relaciones con las aldeas vecinas Juchitán, Laollaga, Tlacotepec y Comitancillo. En esta zona de gran riqueza arqueológica se hallaron entierros, herramientas líticas, figurillas y vasijas de cerámica. Dos de los diez sitios identificados con una antigüedad de ocupación continua desde 1500 a.C., fueron Las Pilas en el Cerro de la Garza y Biaza Barranca, localizados entre los cerros de la Garza y el cordón del Indio Dormido, donde es posible que los abrigos rocosos alberguen más pinturas rupestres. Estos últimos cerros son los lugares sagrados más importantes para los comitecos y otros de los municipios colindantes, como dejan ver los antiguos relatos, y también los lugares que serán afectados por los proyectos de minería y relacionados con el Corredor Transístmico.



Asunción Ixtaltepec colinda con Ciudad Ixtepec, en 2015 tenía 15 105 habitantes dispersos en 89 localidades, aunque cerca de la mitad vivía en la ciudad cabecera dedicándose al comercio informal y de materias primas para la construcción. Se rigen hasta el día de hoy por el régimen de partidos políticos, la tenencia de la tierra es ejidal y el 60% de la población habla zapoteco (INEGI 2015). Con Ciudad Ixtepec comparte el icónico Cerro Blanco, pero los límites indefinidos entre ellos han causado fuertes conflictos en el pasado, y relaciones distantes y prejuiciosas en la actualidad. En la cima y la falda se realizan las ceremonias vinculadas con el culto a la Cruz y en el pie del cerro se encuentran las pinturas rupestres de *Ba'cuana*. Otro lugar en disputa entre estos dos municipios es *Mena Nizanda* –Agua tibia–, porque las aguas termales pertenecen al núcleo agrario de Ixtaltepec, excepto la colonia Carrasquedo que está dentro del núcleo agrario de Ciudad Ixtepec, motivo por el cual esta la reclama como propia. Se piensa que el agua tibia del manantial tiene poderes curativos que atraen a enfermos que llegan desde lejos para bañarse en ellas.[7] Aún se habla de antiguos pleitos con Tlacotepec por el Ojo de Agua que pertenecía a tierras ejidales de Ixtaltepec, pero que las autoridades municipales y ejidales decidieron cederle a Tlacotepec.

La Asociación de la Santa Cruz, fundada en 1898 o antes, es la que lleva a cabo el ciclo de celebraciones y mayordomías –velas– en honor a la Santa Cruz localizada en una capilla en la cima del Cerro Blanco; después de venerarla se pasa a visitar *Ba'cuana*. Sobre los orígenes de la Santa Cruz narran que hace mucho tiempo en este sitio había una capillita de lodo y allí tres campesinos encontraron tres árboles verdes con forma de cruz y cada uno decidió llevarse una. Tiene fama de milagrosa y la gente sube al cerro para pedir curación y para pagar la promesa por haberse sanado. Relatos similares circulan en los demás municipios que tienen en común la celebración de la Santa Cruz verde en los manantiales de sus comunidades.

Como ya mencioné, las 'cruces verdes' son árboles vivos con forma de cruz considerados milagrosos porque si se cortan sus ramas estas vuelven a crecer. En la Sierra Norte zapoteca existen varias famosas 'cruces verdes' frente a las que se realizan rituales de curación y de iniciación chamánica (Barabas 2006), por lo que su culto parece ser común a los zapotecos serranos y a los *binnizá*.

---

7 Es sabido por todos que debe tenerse mucho cuidado con los lugares sagrados naturales porque puede agraviarse al dueño del cerro, como se cuenta que ocurrió en Aguas Calientes La Mata, Ixtaltepec, cuando se construía la carretera a Coatzacoalcos. Narran que ese cerro estaba cargado de frutos encantados y allí se iban a realizar curaciones y pedimentos. Cuando empezaron a abrir los cerros para hacer la carretera, se cuenta que un viejito vio a un anciano salir de la cueva, que era el dueño del cerro, quien le dijo que se iba porque los ruidos de la dinamita y de las máquinas lo molestaban. Anunció que a partir de entonces ya no llovería mucho, ni habría buenas cosechas ni ganado, porque él se llevaba las riquezas. En efecto, desde entonces dicen que llegó la enfermedad, los ganaderos se quedaron sin nada y ya no llueve suficiente.

Ambos lugares sagrados se encuentran actualmente en riesgo por la extracción, inmoderada y mecanizada, de tierra cementante del Cerro Blanco destinada a la reconstrucción de viviendas dañadas por el sismo de septiembre de 2017 y a la construcción de nuevas viviendas por parte de una empresa supuestamente comunitaria que, según dicen, pertenece a un empresario de Ixtaltepec y a ciertas autoridades agrarias de Ixtepec. Las excavaciones, la laguna creada para lavar las máquinas, el paso de los volteos y el gran basurero han obstaculizado el camino de acceso y se teme que las piedras y la cueva con las pinturas puedan ser destruidas, así como el cerro Blanco y el culto a la Santa Cruz. Tal vez lo más grave es que se acepta sin cuestionar que el terreno donde se levanta el cerro con pinturas rupestres fue vendido por un expresidente municipal de Ixtaltepec y es propiedad privada de una constructora vinculada con el negocio de la reconstrucción y las empresas eólicas. La población está consciente de que los efectos de la minería a cielo abierto en el municipio vecino también los perjudicará.

Ciudad Ixtepec colinda con Ixtaltepec. En la cabecera viven 25 400 personas, la mayor parte dedicada al comercio y los servicios, y cuenta con cuarenta agencias y pequeñas localidades donde se practica agricultura (INEGI 2015). Se rige por partidos políticos, pero, por poseer régimen de tierras comunales, también participa de los sistemas normativos internos y los comuneros se expresan mediante la Asamblea. Solo el 19% de la población habla zapoteco, aunque la mayoría se autoadscribe a esa identidad, también hay migrantes radicados de otros grupos de Oaxaca y Chiapas.

Las disputas generadas con Asunción Ixtaltepec se deben principalmente a la posesión y uso del cerro Blanco, que es compartido también con San Pedro Comitancillo. El espacio sagrado más importante dentro del municipio es la Laguna Encantada –*iique niza,* cabeza de agua– que se encuentra en las faldas de dos de los tres cerros que componen el paraje *Zopiloapam* o *Zopilotepec* –*Dani Guchi,* Cerro del Zopilote–; área que Zárate y Mena (2010) veían relacionada con el cerro Blanco –*Ba'cuana*– por la similitud entre ambos grupos de pinturas rupestres. La Laguna con su Cruz Mojonera está ubicada a 5 km de Ciudad Ixtepec y es considerada un lugar sagrado cuyas aguas tienen propiedades curativas. La Sociedad de la Santa Cruz Mojonera de Zopilotepec y sus mayordomos están a cargo de las celebraciones, que comienzan el 23 de abril cuando los feligreses van a visitar a la Cruz en la capilla de la Laguna y la trasladan a la capilla de *Cheguigo* Zapata, en Ciudad Ixtepec, y concluye el 7 de mayo. En la laguna había una ermita en ruinas que albergó a la Cruz Verde original, hoy reemplazada por una de madera pintada de color verde de un metro de altura, vestida por los fieles con ropajes, guirnaldas y adornos de flores. La narrativa sobre su origen es variada, aunque similar a la de Ixtaltepec. Se dice que la Cruz tiene vida propia y los lugareños afirman que "hay quienes la sueñan y ella les predice lo que va a ocurrir en sus vidas personales" (Zárate y Mena 2010: 78).

El conjunto de cerros y aguas de este antiguo paisaje simbólico que alberga pinturas rupestres, puede ser afectado por un proyecto minero, y constituye un factor clave de reclamación frente al estado. En 2006 el Servicio Geológico Mexicano descubrió la presencia de oro, plata, cobre y zinc en el Cerro Taberna, en el municipio de Ciudad Ixtepec, y en 2013 la Secretaría de Economía puso a concurso la licitación pública para su explotación, misma que obtuvo la minera canadiense Plata Real, subsidiaria de la empresa Primero Mining. Solicitaron a las autoridades municipales y agrarias el ingreso y exploración en el Cerro *Niza Bidxhichi* –Cerro Agua de Dinero–, pero la Asamblea se opuso porque saben que la explotación minera es nociva para la naturaleza. A pesar de la negativa del pueblo en 2013, el gobierno federal expidió la licencia de asignación minera a esa empresa para extraer oro, plata y zinc bajo la modalidad de cielo abierto durante 50 años.

Desde el principio, los pobladores realizaron protestas cuando, sin avisar a las autoridades, los empleados de la minera comenzaron a extraer minerales en el Cerro Pelón. El descontento local creció cuando se dio a conocer que la explotación abarcaría 8150 hectáreas, en el denominado Lote Niza, lo que constituye el 30% de la extensión del municipio. Aunque la concesión solo impactará directamente a los municipios de Ciudad Ixtepec y Chihuitán, la afectación de los recursos incluiría a los municipios vecinos en varios aspectos. Uno de ellos es el excesivo uso de agua que requiere la minería a cielo abierto, y que disminuiría el abastecimiento local de todos ellos; otro es la contaminación con desechos de cianuro y arsénico del aire, de las tierras de cultivo, del Río de los Perros y de los otros acuíferos que están conectados.

En 2016, diferentes medios informaron sobre la lucha llevada a cabo por organizaciones y pobladores de Ciudad Ixtepec en rechazo a la minera canadiense, a la que se sumaron al menos 24 organizaciones no gubernamentales de Oaxaca y pueblos indígenas (Chaca 2016a). Pronto se formó el Comité ixtepecano para la defensa de la vida y el territorio, que es la organización local vinculada con muchas otras a nivel regional, nacional e internacional, creada con el propósito de organizar la defensa del territorio ixtepecano. En el documento *Manifiesto zapoteca por la defensa de nuestra madre tierra y de la vida de nuestro pueblo,* firmado el 10 de marzo de 2016, establecieron su postura frente al Corredor Minero en el Istmo, al que llaman "proyecto de muerte", que tomaría casi 20 000 hectáreas para la minería a cielo abierto.

Convocaron a la población a declarar "Reserva Espiritual" la zona de Zopiloapam, por ser el origen de *Taniqueza* –nombre del *altépetl*– en Ciudad Ixtepec, así como la protección de los cerros y aguas: Pelón, Tablón, Banderilla, *Dani Yaqiu* –cerro de Leña–, *Niza Bidxhichi* –agua de Dinero–, *Niza Bizu* –agua Mirador–, *Dani Dxibagui, Dani Guigu beu* –cerro Cereza–, *Dani Sti Na Mana*, *Dani Ndani*

–arroyo Panza–, *Dani Niza Xiga* –agua de curación–, cerro Tablón de Primavera y *Dani Gui* –cerro Taberna aguaje–, por ser parte de la cosmogonía y rituales del pueblo zapoteca (Chaca 2016b).

Por otra parte, reclaman que sea respetado un decreto de 1938 que declara al municipio como zona forestal vedada (Manzo 2016). Ciudad Ixtepec también ha sido escogido para la instalación de uno de los parques industriales programados para el megaproyecto transístmico, llamados Polos de Bienestar. De esta manera, las organizaciones pronostican una intensa lucha por la defensa del territorio, por ahora centrada en las zonas de cerros y fuentes de agua de *Zopiloapam,* que reúnen las características de ser lugares sagrados naturales que les dan protección y fundamentan sus orígenes prehispánicos en ese territorio. El problema fundamental del municipio es la minería y otros emprendimientos que llegarán con el megaproyecto del Istmo, a los que enfrentan mediante la organización comunitaria y la apelación al respeto de los sitios sagrados de su territorio –a los que ahora ven también como argumentos para su autodefensa–.

San Pedro Comitancillo colinda con Magdalena Tlacotepec, Asunción Ixtaltepec y Ciudad Ixtepec, se rige por partidos políticos y sus tierras son ejidales. En 2015 tenía 4234 habitantes, de los cuales el 50% habla zapoteco (INEGI 2015). Esta comunidad ha tenido fuertes conflictos con Magdalena Tlacotepec, su vecina, generados en torno al Ojo de Agua –*niza rindani*, agua que nace– que actualmente pertenece a Tlacotepec y que anteriormente pertenecía a Comitancillo. Durante esta disputa personas de San Pedro se llevaron una de las cruces verdes que estaba en el Ojo de Agua –que ya era de Tlacotepec–, celebrando desde entonces la vela en honor a la que llaman Santa Cruz Pasión Ojo de Agua, en la iglesia del mismo nombre, el mismo día que se lleva a cabo la vela en Magdalena Tlacotepec.

Amado Toledo Cacique Tamau, cronista de Comitancillo, escribió dos obras (Toledo 2006; 2018) sobre su comunidad y en ellas narra la leyenda, muy posiblemente derivada de un mito fundacional del territorio, de los cerros de la Garza, también llamado cerro del Ave Grande, y El Indio Dormido, conocido como cerro de Tigre, emblemáticos de la identidad comiteca, que relata el amor entre una princesa y un guerrero de reinos prehispánicos enemigos, que no pudieron estar juntos. Cuando lo mataron, el guerrero se convirtió en el cerro El Indio Dormido, luego ella murió de tristeza y se convirtió en el cerro de la Garza para poder ir a verlo, quedando la figura de esta ave marcada en el cerro en una mancha blanca. De su llanto se formó el Ojo de Agua que nace en la falda, que era un antiguo adoratorio, y que hoy se disputan Comitancillo y Tlacotepec. Este relato fundacional contiene un motivo mesiánico final, muy frecuente en grupos de Oaxaca (Barabas 2006), ya que se cree que El Indio Dormido despertará y regresará cuando *Ndaniguía* –Comitancillo– necesite su ayuda. Ambos, junto con la Santa Cruz Ojo de Agua,

son recordados en las narrativas y han sido representados en los muros de la explanada central del pueblo.

Toledo (2006; 2018) escribió que el Ojo de Agua se perdió en 1882 ante Ixtaltepec porque entonces Comitancillo era una localidad de ese municipio que buscaba separarse y la entrega de ese terreno fue el precio por su separación. Años más tarde, Ixtaltepec cedió el terreno a Tlacotepec. En 1964 Comitancillo dejó de regirse por usos y costumbres y comenzó a hacerlo por partidos políticos y cambió el régimen de tenencia de la tierra de comunal a ejidal a instancias de las autoridades municipales y agrarias, quienes también convencieron a los pobladores para vender algunas tierras y el Ojo de Agua. A pesar de los años transcurridos, la tensión está aún presente en los mayores de ambas comunidades.

En 2005 las tierras ejidales de Comitancillo fueron regularizadas por el PROCEDE, se parcelaron las tierras y fueron inscritas en el Registro Agrario Nacional con una superficie de 834 454 hectáreas; 24 844 de las cuales son de uso común y coinciden con el área del cerro de la Garza y el cordón del Indio Dormido. La ley agraria de 1992 permite que las tierras ejidales parceladas sean vendidas, pero establece protección sobre áreas de selva y bosque, considerándolas propiedades sociales que no se pueden parcelar ni vender. En todos los casos, las decisiones sobre esas tierras deben ser tomadas por la Asamblea en su conjunto.

Por otra parte, en 2006 Comitancillo registró 20 705 hectáreas en el área de Cerro de la Garza como Área Natural Protegida –ANP– destinada a la conservación por su gran biodiversidad y riqueza acuífera. Esta certificación tenía una validez hasta 2016, pero las autoridades no la ratificaron y durante los conflictos suscitados por la venta de las tierras negaban que esa fuera una ANP, pero la comunidad ha visto documentos en los que aún seguía siendo considerada como tal en 2018.

El corredor industrial partirá de Salina Cruz pasando por Ciudad Ixtepec, Tehuantepec, San Pedro Comitancillo, Mixtequilla, Asunción Ixtaltepec y El Espinal. Para las obras planeadas, Comitancillo tendrá que ceder 2000 hectáreas (Frabes y Pinto 2018). En este contexto, diversas agrupaciones de San Pedro se relacionaron con el *Comité ixtepecano para la defensa de la vida y el territorio*, con el fin de frenar la ejecución de los proyectos vinculados con el Corredor Transístmico: un tubo gasoducto, una fábrica de aspas, una carretera que tendrá salida cerca del aeropuerto y la base aérea, y una explotación minera ubicada en el cerro de la Garza y el cerro El Indio Dormido, de la que quieren extraer oro y plata. Sus temores no eran infundados.

Frabes y Pinto (2018) señalan que, autoridades actuales y maestros cuentan que, en febrero de 2018, las autoridades ejidales y municipales anteriores firmaron un Convenio con la empresa mexicana Tecnologías en Materiales Compuestos

(TEMACO) y la Secretaría de Infraestructura del gobierno del estado para la instalación, en un área de 10 hectáreas, de una fábrica de aspas para aerogeneradores eólicos y fibra de vidrio. Los ejidatarios señalan que no hubo consulta previa ni estudios de impacto ambiental y que los inversionistas no presentaron un proyecto formal ante la Asamblea. Al parecer, el Convenio se realizó con el apoyo de solo 30 ejidatarios, afines al Comisario ejidal anterior, quien se encargó de vender la tierra. El Convenio establece que las autoridades, por su voluntad, otorgaron esas tierras en Comodato.[8] Sin embargo, los narradores mencionan que "la gente desconoce que una fábrica de este tipo y sus equipos no tienen más de treinta años de vida útil, de manera que les entregarían una fábrica casi en desuso". Las ex autoridades de Comitancillo se excusan diciendo que aceptaron porque les prometieron crear 300 empleos, pero el Convenio habla solo de la contratación de personal especializado.

Las autoridades relataban que cuando el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas fue a notificarles acerca de las mesas de consulta sobre el Corredor Transístmico, que se instalarían en Laollaga el 30 y 31 de marzo de 2019, les dijeron: "ustedes no tienen derecho a la consulta, porque no son una población indígena ya que no hablan una lengua, les estamos avisando solamente, pueden ir si gustan"; a pesar de que el 50% de la población habla zapoteco. A esa reunión asistieron algunos representantes del gobierno municipal, pero los integrantes del Comité agrario solo pudieron ir a una reunión posterior realizada en Matías Romero. Los participantes señalan que la consulta de Laollaga "estuvo viciada porque la gente no puede opinar sobre lo que desconoce y cuando le preguntan ¿quiere que se haga la obra? dicen que sí, pero no saben si los va a beneficiar. Primó el interés del gobierno para que salieran rápido las cosas".

Los ejidatarios se oponen a este proyecto porque consideran que no les aporta beneficios sino perjuicios, ya que la fábrica requiere gran cantidad de agua y los estudios realizados en 2016 consideran que el Acuífero de Tehuantepec, que surte los manantiales y ríos de todos estos municipios, está en riesgo de sufrir contaminación y sobreexplotación. Además del agua, se destruirá la reserva natural debido a que utilizan solventes tóxicos que dejan residuos para diluir la fibra de vidrio y hacer el sellado capa por capa. Sin embargo, su mayor oposición radica en que la obra afectará los icónicos cerros de La Garza y El Indio Dormido con sus riquezas arqueológicas, así como el Ojo de Agua de Tlacotepec que surge del cerro, ubicados dentro de la reserva ecológica. Para enfrentar esta seria situación los ejidatarios y los vecinos se han reunido en el *Frente Popular de Defensa del Patrimonio de San Pedro Comitancillo* y quieren que se revise el convenio porque

8 Es un tipo de contrato en el que la empresa está facultada para cambiar el uso del suelo –de agrícola a industrial o cualquier otro uso– para hacer toda clase de acondicionamientos, construcciones o modificaciones durante 20 años. Después de ese lapso, se compromete a devolver las tierras y las instalaciones construidas en ellas.

no aceptan el Comodato, sino que piensan que sería más beneficioso arrendar esas tierras. En 2019 algunos activistas del Frente –que quitaron las mojoneras que la empresa había colocado para delimitar la zona– fueron perseguidos y obligados a huir.

Al dejar de ser ANP y pasar a ser Comodato, se abre también la posibilidad de emprender la explotación minera sobre el territorio de los *binnizá*. Comitancillo podrá ser afectado junto con Mixtequilla y Tlacotepec por la concesión minera Riqueza Marina 3 hecha por la empresa Zalamera desde 2013 en una superficie de 1745 hectáreas; precisamente en el área del cerro de la Garza. La concesión, otorgada por 50 años, se firmó en 2012 y en 2018 se encontraba en fase de exploración. En 2020 las autoridades ejidales y municipales dijeron que estos proyectos estaban suspendidos, pero no han desaparecido las tensiones internas porque los ejidatarios consideran que las autoridades son corruptas por haber vendido indebidamente tierras y agua, lo que parece ser ya una constante en la historia de Comitancillo, y repudian a los partidos políticos que los despojaron del sistema normativo interno y el régimen comunitario de tierras. La posible afectación del paraje donde se ubican los lugares sagrados emblemáticos ha resultado ser uno de los detonantes para la formación de organizaciones etnopolíticas que exponen la capacidad de asociación dentro de la comunidad y con otras organizaciones y comunidades para la defensa del territorio –al que conciben como su patrimonio biocultural ancestral–.

Magdalena Tlacotepec colinda al norte con Santiago Laollaga y al poniente con San Pedro Comitancillo. Es un municipio con poco más de 2000 habitantes concentrados en la cabecera y en cinco pequeñas localidades y, aunque solo 25% habla zapoteco, se consideran pertenecientes al pueblo *binnizá* (INEGI 2015). Está registrado con el régimen de partidos políticos para las autoridades municipales y con régimen de sistemas normativos internos para el Comisariado comunal y ejidal, ya que la tenencia de la tierra es mixta. La principal actividad es la agricultura de maíz, ajonjolí y sorgo, pero en la actualidad más de la mitad de la población obtiene ganancias –de forma directa o indirecta– de la explotación turística del Ojo de Agua, que es el acuífero más importante en la zona (COPLADE 2014).

La rivalidad con San Pedro Comitancillo por el Ojo de Agua, aquel formado con las lágrimas de la princesa así como por la posesión de los cerros El Indio Dormido y de la Garza, es aún intensa, ya que los comitecos insisten en que son suyos y a Tlacotepec le afecta que se le dispute el manantial "porque reditúa", y el cerro de la Garza porque sienten que la figura del ave que se "ve" en la mancha blanca es símbolo de la identidad de la comunidad. El Ojo de Agua, al que se piensa cuidado por una culebra, es un lugar sagrado natural y también es un santuario construido a partir del culto de la Santa Cruz Pasión Verde Ojo de Agua, y representa la fiesta más importante de Tlacotepec. Se conocen varios relatos de

origen de la cruz: uno de ellos en todo similar al de Ixtaltepec, narra que en el monte donde se localiza el Ojo de Agua tres campesinos cortaron tres cruces de un mismo árbol Cruz Verde que se encontraba junto al manantial, por ello existe esa conexión entre el agua y la cruz.

Año con año en el mes de mayo llegan miles de chiapanecos a adorarla y a bañarse en el manantial, al que consideran sagrado por sus aguas curativas. Abundan los relatos sobre personas inválidas que volvieron a caminar, ciegos que volvieron a ver y una mujer con cáncer que sanó bebiendo y untándose el agua milagrosa. Desde 1950 hasta hoy, la mayordomía más grande es la de la Santa Cruz Pasión Verde Ojo de Agua, celebrada entre el 30 de abril y el 3 de mayo, y el 12 de mayo con la vela festiva. La celebración de la Santa Cruz sustituta en el Ojo de Agua es organizada por el mayordomo elegido entre los dueños de las huertas regadas con sus aguas, quien realiza la ofrenda, ya sea como promesa o como agradecimiento por sus ganancias. El dinero de las ventas de los productos locales de los huerteros se invierte en "darle lujo de la vela", por ello la Cruz principal en la capilla se encuentra lujosamente vestida y los devotos mandan a hacer sus vestimentas con base en sus sueños. Como resulta frecuente en los mitos aparicionistas (Barabas 1997), están convencidos de que la Cruz tiene agencia y expresa sus deseos, por ejemplo, cuando una ropa no le gusta o "viene con mala intención", la rechaza. Existe un espacio dedicado a guardar las ropas que le obsequian y los peregrinos chiapanecos suelen pedirle alguna de ellas al cura para llevar cuando tienen una dolencia, ya que, cubriendo la zona dañada del cuerpo con ella, sienten alivio.

Tlacotepec concentra tres lugares sagrados competidos, icónicos para Comitancillo, pero sus mayores preocupaciones actuales son la llegada de la minera a Comitancillo y Laollaga y la fábrica de generadores eléctricos en las inmediaciones de su Ojo de Agua y de los cerros El Indio Dormido y de la Garza, ya que saben que la minería destruye la tierra y necesita mucha agua en sus procesos, lo que afectaría tanto al manantial como a los ingresos que obtienen por las ventas de productos, transporte, alimentación y entradas al balneario.

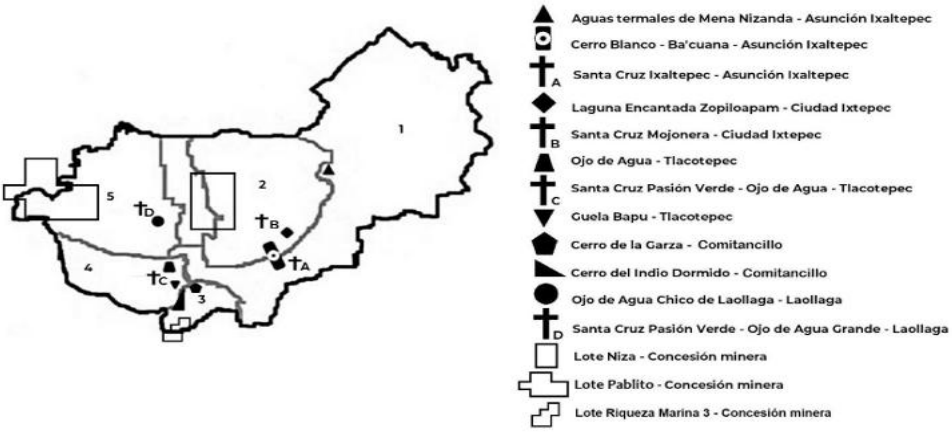
Santiago Laollaga colinda al oriente y al sur con Asunción Ixtaltepec y al sur con Magdalena Tlacotepec. La mayoría de los 3326 habitantes viven en la cabecera, y solo unos pocos en las 15 localidades rurales y barrios, el 16% habla zapoteco (INEGI 2015). Designan a las autoridades municipales mediante partidos políticos y a las autoridades agrarias por sistema normativo interno porque tienen tierras principalmente comunales, pero también ejidales. Son tres los cerros que se consideran significativos: Tablón de Primavera, Remolino y Negro que, según se dice, protegen a la comunidad de los sismos y otros desastres, junto con el cerro del Indio Dormido al que ellos también consideran como referente de su territorio.

Los lugares sagrados principales son dos manantiales de aguas cristalinas, uno de ellos es el Ojo de Agua Chico cercano al centro del pueblo que ha sido habilitado como balneario y recibe turismo regional, estatal y nacional. En él no se lleva a cabo ningún ritual, sin embargo, es también lugar en el que moran entidades extrahumanas. El agua brota de una cueva casi oculta por un árbol y se cuenta que una vez unas personas que no eran del lugar se estaban bañando cuando apareció una serpiente gigante. Las señoras y los ancianos gritaron que no se le hiciera nada porque ella era la cuidadora del manantial, pero los asustadizos la mataron y de allí comenzó la sequía, el manantial bajó y a los dos años se secó, hasta que mucho más tarde volvió a recuperarse.

El otro es el Ojo de Agua Grande, utilizado solo con propósitos festivos religiosos, aunque sus aguas abastecen a la población y dan riego a 5000 hectáreas de tierra por medio de tuberías colocadas en cada manantial y resulta ser motor de la actividad económica local. Es un espacio ritual en el que cada 15 de abril se lleva a cabo la principal festividad en honor a la Santa Cruz Pasión Verde Ojo de Agua Grande, pintada de verde con diseños florales de colores. Esta celebración comenzó a realizarse hace 80 años y está a cargo de los huerteros, comuneros que poseen terrenos en las cercanías del manantial, quienes usan sus aguas para cultivar todo tipo de fruta al mismo tiempo que cuidan el espacio sagrado. Ellos preparan la enramada y trasladan en carreta desde la comunidad los utensilios, mesas, sillas, bebidas y elementos para preparar el guisado de res. Después de media hora de caminata aparecen los robles gigantes, muy verdes, que son considerados *nahuales* que protegen el Ojo de Agua y el territorio ritual. La única construcción que hay en el paraje es una capilla pequeña que alberga a la Santa Cruz durante la celebración. En el altar principal del Ojo de Agua Grande, enfrente del nacimiento del agua, se encuentra la Santa Cruz y en la parte baja están las tres cruces que representan a los tres manantiales y ahí permanecen hasta que el mayordomo las saca para los preparativos de la fiesta. Ante cada altar los devotos ofrendan rezos, flores y las velas que han absorbido sus males para que las cruces los recojan. En 2019 llegaron alrededor de 1500 personas al convite y el mayordomo les ofreció comida y bebida a todos, además de la banda de música "para que ella –la Cruz– esté contenta".

Sin duda, uno de sus más graves problemas actuales es la concesión minera de 12 500 hectáreas en el Lote Pablito otorgada a Plata Real, que la habría vendido a la minera Luz del Sol, aunque dicen que la exploración ha sido cancelada (Manzo 2016). Otro es el proyecto hidroeléctrico impulsado por la Comisión Federal de Electricidad en la presa Cerro Tablón de Primavera, construida hace veinticinco años en un afluente del Río de los Perros ubicado en el Lote Pablito. En 2016 los pobladores de Laollaga se manifestaron contra el proyecto hidroeléctrico porque dejará sin agua al río de Los Perros y afectará sus mejores tierras agrícolas y sitios arqueológicos. Formaron el Comité Vida y Territorio para la defensa de sus

bienes comunales, que trabaja juntamente con el Comité Ixtepecano, ya que los comuneros piensan que el proyecto en Tablón de Primavera está relacionado con las necesidades de la explotación minera en el Lote Niza y en el Lote San Pablito.



Croquis 2. Localización de los Lugares Sagrados
Fuente: C. Maldonado – A. Barabas

Recapitulando, la región ritual prehispánica estaba representada por los cerros sagrados con pinturas rupestres y sus fuentes de agua. La región ritual actual se centra en el culto al agua y a la Cruz Verde en esos mismos cerros y ojos de agua: el cerro Blanco, la Laguna y el paraje de Zopiloapam, el cordón de El Indio Dormido y el cerro de la Garza, los cuales dieron origen a los tres manantiales, por ello, entre abril y mayo se realizan rituales terapéuticos y diversos pedimentos, entre ellos de lluvia y abundancia en esos sitios. Son lugares sagrados a un tiempo naturales y construidos, vividos por el colectivo como cualitativamente diferentes de su entorno cotidiano. El culto a la Santa Cruz Verde que se practica en todos los municipios condensa diferentes significados y alude tanto a las creencias de raigambre zapoteca, como a las que provienen del catolicismo, ya que la celebración de la cruz el 3 de mayo se vincula con la muerte de Jesucristo y las velas religiosas y festivas, pero también con el inicio del ciclo agrario y de la época de lluvias.

Ixtaltepec es uno de los municipios escogidos para instalar un parque industrial y los pobladores temen por la ya menguada integridad del cerro Blanco y la *Ba'cuana*. Por otra parte, todos los municipios de esta región istmeña saben que la afectación de los recursos de uno de ellos bastaría para afectar a los municipios vecinos en varios aspectos; por ejemplo, el excesivo uso de agua que requiere la minería a cielo abierto, la contaminación con desechos de cianuro y arsénico del aire, así como a las tierras de cultivo, el Río de los Perros y de los otros

acuíferos que están interconectados. En Ciudad Ixtepec, otro de los municipios seleccionados para ser Polo de desarrollo del Bienestar, el conjunto de cerros y aguas que conforman el antiguo paisaje de *Zopiloapam*, considerado Reserva Espiritual, han sido ya afectados por la minería en el Cerro Taberna, el Cerro *Niza Bidxhichi,* el Cerro Pelón y el Lote Niza. La extracción a cielo abierto no solo abarcaría una gran extensión de su territorio, sino que además se trata de una zona forestal protegida por un Decreto de 1938 y vedada desde 2016.

En Comitancillo 24 844 hectáreas –que son de uso común y coinciden con el área del cerro de la Garza y el cordón del Indio Dormido– están protegidas por ser área de selva y bosque y legalmente no podrían parcelarse ni venderse. Además, en 2006 el municipio registró 20 705 hectáreas en el área de cerro de la Garza como ANP destinada a la conservación, por su gran biodiversidad y riqueza acuífera. Sin embargo, estas prohibiciones no han frenado por completo la ejecución de los proyectos vinculados con el Corredor Transístmico, entre ellos, una fábrica de aspas para los molinos de viento y la explotación minera ubicada en el cerro de la Garza y el cerro El Indio Dormido, de los que quieren extraer oro y plata.

En el presente, para Tlacotepec la mayor preocupación es la llegada de la minera a Comitancillo y Laollaga y la fábrica de generadores eléctricos en las inmediaciones de su Ojo de Agua y de los cerros sagrados, ya que saben que esas explotaciones dañan la tierra y necesitan mucha agua en sus procesos, lo que afectaría tanto al manantial como a los ingresos que obtienen por las ventas de productos, transporte, alimentación y entradas al balneario. Laollaga sufre la incertidumbre acerca de la extracción minera en 12 500 hectáreas del Lote Pablito y la rehabilitación de la presa construida en el icónico cerro Tablón de Primavera.

Extractivismo y megaproyectos: el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec

No es esta la ocasión para tratar en extenso el modelo de producción y acumulación extractivista (Roa y Navas 2014), representado principalmente por la minería, la agroindustria y la explotación petrolera, pero también por los grandes proyectos de infraestructura. Este modelo expande su frontera y avanza afectando a todos los países, en especial a los de América Latina y el Caribe, particularmente a los pueblos indígenas en cuyos territorios ancestrales suelen ubicarse los recursos que requieren estas actividades.

El extractivismo practicado en la época contemporánea por los Estados neodesarrollistas se caracteriza por la explotación intensiva y en gran escala de los recursos naturales, renovables o no, y provoca fuertes impactos medioambientales, sanitarios y sociales. En especial porque están ampliando cada vez más las fronteras extractivas en

nombre del 'interés nacional' y prometen compensar mejor a las comunidades afectadas para mitigar los efectos negativos de las obras. Uno de los grandes megaproyectos del gobierno de México es el llamado Corredor Transístmico o Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca.

El Istmo de Tehuantepec ha sido considerado desde el siglo XIX una zona estratégica por su ubicación geopolítica, ya que es un estrecho paso terrestre de comunicación entre el Océano Atlántico y el Océano Pacifico, y se planea que sustituya o compita con el Canal de Panamá para la circulación rápida de mercancías. Sin embargo, Zanotelli y Montesi (2022) señalan que desde la colonización española se programaron grandes proyectos en esta región, algunos efectivamente implementados. Desde una perspectiva histórica que llega hasta la globalización, se advierte que el Istmo de Tehuantepec ha jugado un papel crucial en el comercio, las vías de comunicación y la implementación de grandes infraestructuras. Estos autores destacan que los procesos industriales del siglo XIX desplazaron las actividades productivas de manos de las comunidades indígenas a grupos empresariales privados, abriendo el camino a las grandes intervenciones estatales y privadas del siglo XX que tuvieron como objetivo crear un "polo de desarrollo regional": comenzando con la construcción del ferrocarril y siguiendo con la implantación del Distrito de Riego número 19 y el impulso a la agroindustria, la construcción del puerto y una refinería de petróleo en Salina Cruz, el apoyo a la minería a cielo abierto, la generación de energía eólica y, por último, el sueño del Corredor Transístmico. Duchemin (2022) contextualiza que este es uno de los componentes del Plan Puebla Panamá (2001) y del posterior Proyecto Mesoamérica (2008), que planeaban la construcción de infraestructuras para conectar funcionalmente el transporte, el intercambio de mercancías y las comunicaciones en toda la zona, desde el centro de México (Puebla) hasta Colombia. Tallé (2022) agrega que desde 2010 se activó el interés de empresas del sector energético por la generación de energía eólica, que durante las últimas dos décadas ha sido la industria con el mayor desarrollo en esta región, ya que existen 28 parques eólicos ocupando una extensión de 100 000 hectáreas, que pasaron de ser tierras de cultivo a suelo industrial. En la actualidad el Corredor Eólico del Istmo de Tehuantepec es el conjunto de parques eólicos más grande de América Latina. Entre otros grandes proyectos instalados en la región, durante las últimas décadas pueden mencionarse las concesiones mineras a cielo abierto en varios municipios (Barabas 2021). Los parques eólicos, las concesiones mineras y los parques industriales impulsados por el megaproyecto Corredor Transístmico, han provocado y provocan muchas más reacciones adversas que positivas entre las poblaciones locales de esta región pluriétnica.

En 2018 resurgió con fuerza el propósito de construir el Corredor Transístmico para facilitar el comercio en el país y desde Asia a la costa oriental de Estados Unidos. El plan gubernamental prevé una inversión superior a los dos mil millones de pesos

para la modernización de los puertos, así como la ampliación y rehabilitación de 309 km de vías ferroviarias entre Coatzacoalcos en Veracruz y Salina Cruz en Oaxaca, conectándose ambos con Chiapas hasta Guatemala y la zona de la Península de Yucatán que atravesará el Tren Maya, para así crear un corredor que lleve mercancías, gas y energía a Centroamérica. Además, se planea implementar un megaproyecto de desarrollo que integra numerosos proyectos financiados por el gobierno nacional y empresas privadas, que incluyen supercarreteras, aeropuertos, hidroeléctricas, gasoductos, nuevos parques eólicos, una fábrica de hélices, megaminería, modernización petrolera, parques industriales, plantaciones agroindustriales, un corredor de maquiladoras, entre otros. Una fuerte preocupación de la sociedad regional es que el dragado profundo y la ampliación del rompeolas y las escolleras en el puerto de Salina Cruz, afectarán la flora y fauna de todo el Golfo de Tehuantepec.

Para encaminar los proyectos y la logística de administración y servicios del que será el nuevo Polo de Desarrollo nacional (Barabas 2021), el 14 de junio de 2019 el presidente López Obrador creó un organismo público descentralizado llamado Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec.[9] Con el fin de favorecer las inversiones, el 5 de junio de 2023 el Diario Oficial de la Federación incluyó el Decreto por el que otorgan beneficios fiscales y facilidades administrativas a los que realicen actividades económicas productivas al interior de los Polos de Desarrollo para el Bienestar, como llaman a los parques industriales. Información proporcionada por la organización Maderas del Pueblo del Sureste A.C. (2019), señala que serán 46 los municipios de Oaxaca impactados por el Corredor Transístmico.

En relación con los pueblos indígenas, habitantes milenarios de esta región, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) ha sido encargado de llevar a cabo consultas previas en lenguas maternas, a fin de obtener el consentimiento informado y libre a las obras y orientar los proyectos que se piensan implementar para que no incidan negativamente sobre el medioambiente, los recursos, la cultura y la identidad de los zapotecos *binnizá*, *ikoots*, chontales de Oaxaca, zoques chimalapas, mixes de la región Baja, chinantecos reacomodados de la presa Cerro de Oro y otros indígenas migrantes, que viven en la zona que será impactada por las obras. El INPI ha informado que el 30 y 31 de marzo de 2019 se realizó la primera consulta en asambleas regionales, y se obtuvo autorización de estos pueblos para iniciar las obras. Sin embargo, las comunidades afirman que no tenían la información necesaria para dar consentimiento, no se consideran consultadas y reclaman la aplicación del protocolo de consulta del Convenio 169

9 El director del Corredor Interoceánico, Rafael Marín Mollinedo, en entrevista con *Contralínea* el 5 de septiembre de 2019, aseguró que el proyecto del Corredor Transístmico está avalado por la consulta realizada el 30 y 31 de marzo a todos los pueblos originarios de la región, en la que –afirma– ellos aprobaron y autorizaron el proyecto (Ramírez 2019a).

de la OIT (Ramírez 2019a).[10] Ante lo que consideran desatención a sus reclamos por parte del Estado, se reunieron en Salina Cruz representantes de decenas de organizaciones, muchas de ellas de defensa del territorio, más de trescientas autoridades municipales y otros sectores sociales en el *Encuentro Regional El Istmo es Nuestro*, integrando de esta forma una mega alianza de organizaciones en oposición al megaproyecto estatal, al que rechazan por las graves afectaciones que causaría sobre el medioambiente y las culturas. La misma situación parece haberse repetido en mayo 2021 con la consulta sobre la instalación de las cinco zonas francas que se planean como Polos de Desarrollo del Bienestar, basados en la creación de cinco parques industriales que estarían ubicados en Ciudad Ixtepec, Barrio la Soledad, Asunción Ixtaltepec, Santa María Mixtequilla, San Blas Atempa y Salina Cruz. Ante esta situación, el colectivo *El Istmo es Nuestro* realizó un encuentro multiétnico en junio de 2021 en San Blas Atempa para tomar decisiones sobre cómo encarar la defensa de sus territorios.

La llegada del megaproyecto ha generado desintegración y división social en los municipios que serán convertidos en 'piso de fábrica' para la instalación de los parques industriales. Entre otras cuestiones se encuentran disputas graves entre los comuneros y ejidatarios y las autoridades municipales y agrarias, ocasionadas por acusaciones de ventas fraudulentas de tierras del común a favor de empresas interesadas en formar parte del parque industrial. Otro impacto social es la faccionalización de las comunidades afectadas entre el sector de los que 'podrían' aceptar la instalación de los parques si se les informara qué industrias se instalarán en ellos, aunque el Organismo declaró que no están interesados en asociarse, y los que se oponen a los parques industriales porque temen por sus ríos, sus recursos y sus lugares de memoria y los que querrían ser socios de las empresas en lugar de vender o arrendar sus tierras ejidales y comunales. No es menor el impacto social y psicológico causado por la incertidumbre acerca del futuro, derivado de la ausencia de información o de los rumores sobre los parques industriales, así como los daños que causarán al medioambiente y sobre las relocalizaciones de familias que serán desalojadas por el trazo de las vías del tren.

Entre los casos más conocidos de controversia entre las comunidades y las empresas o el gobierno y sus colaboradores, podemos mencionar al municipio de Santa María Mixtequilla, particularmente, la localidad Puente Madera y la agencia de San Blas Atempa y la agencia Mogoñé Viejo del municipio San Juan Guichicovi.

---

10 El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, tras evaluar cuatro informes publicados el 28 de agosto en relación con esta consulta, advirtió que el proceso de consulta a comunidades indígenas –por obras como el Corredor Transístmico– no cumple con los estándares internacionales porque la información no se da de manera previa, no es clara, precisa y culturalmente adecuada. Además, no se toma en cuenta la debida representación de los pueblos afectados y se otorgan licencias a proyectos sin respetar las decisiones de las comunidades (Muñoz 2019).

El conflicto estalló tras la muerte del activista Noel López Gallegos, integrante del movimiento Resistencia Civil Pacífica de Santa María Mixtequilla, en junio de 2023, quien se oponía a la venta de 502 hectáreas de tierra de uso común para la construcción de uno de los parques industriales; aduciendo que no sabían qué industrias se instalarían, qué daños causarían a su territorio y qué beneficios les traerían.

Varios meses después, en enero de 2024, por acuerdo de la Asamblea comunal decidieron expulsar de Mixtequilla a personal de la empresa debido a que no habían cumplido los acuerdos hechos con los representantes de bienes comunales, bloquearon la carretera Mixtequilla-La Ventosa para reclamar información sobre el parque industrial y concluyeron tomando el campamento local del Organismo Corredor Interoceánico. Días más tarde, nueve integrantes del movimiento que acusaban a las autoridades municipales de haber vendido esa tierra sin el consentimiento de la Asamblea, fueron detenidos tras la denuncia que estas mismas autoridades hicieron contra ellos por el supuesto robo de una patrulla.

Puente Madera, San Blas Atempa, se encuentra en riesgo de perder el bosque perenne caducifolio El Pitayal, que es una importante reserva natural. En febrero de 2023 Puente Madera denunció el cercamiento de 345 hectáreas de sus tierras de uso común en El Pitayal, para la construcción de un parque industrial que ocupará 360 hectáreas. Un sector de los comuneros dice que la Asamblea que aprobó la venta a la Sedena fue fraudulenta, ya que comprobaron que "hasta votaron comuneros muertos". David Hernández Salazar, agente municipal de la comunidad, señala que allí recolectan la pitaya, una fruta silvestre que forma parte del sustento de la población aledaña. Por ello, como muestra de oposición al daño ambiental y en favor de la reproducción de la naturaleza, los afectados realizaron una ceremonia de agradecimiento y reforestación en el monte El Pitayal, donde se pretende construir el parque industrial.

La reserva les provee de madera para leña que las mujeres usan para la preparación de los típicos totopos istmeños que comercian en Juchitán. También se abastecen de productos de caza; venados, armadillos, iguanas y coyotes. Durante muchos años El Pitayal ha dado sustento a las comunidades y sin él, les quitan la subsistencia, dice el agente Hernández. Ellos han rechazado un pedido reciente de consulta sobre la instalación del parque industrial porque no confían en ella, ya que a vecinos de Mixtequilla y de Barrio La Soledad se les ofreció comprar sus terrenos sin haber realizado la consulta, y piensan que el gobierno ya ha dado anuencia para que se compren tierras y se instalen los polígonos para los parques. El Pitayal está en riesgo y los pobladores temen que se afecten gravemente sus tradiciones y su sustento. Pero, en lugar de aclararse estas situaciones, la conflictividad ha ido creciendo y el agente municipal y defensor comunitario de Puente Madera,

miembro de la *Asamblea de los Pueblos del Istmo en defensa de la Tierra y el Territorio*, fue arrestado.

En conferencia de prensa en las instalaciones del Centro Prodh (Fuentes 2023) los representantes legales de la comunidad detallaron que la solicitud del amparo hecha a la jueza federal del Juzgado Séptimo de Distrito en Oaxaca, se debió a que la consulta popular para dar el libre consentimiento al Polo de Desarrollo fue realizada por el INPI hace un par de años con irregularidades, ya que no se llevó a cabo de acuerdo con el sistema normativo de la comunidad y fue celebrada fuera de ella, en una supuesta asamblea municipal que las autoridades de Puente Madera no convocaron. La comunidad solicitó el amparo por esta situación y porque se les invadió el predio de uso común conocido como El Pitayal, el cual podrán volver a ocupar en tanto tiene efecto la suspensión otorgada por la jueza.

El otorgamiento del recurso solicitado significa un reconocimiento de la irregularidad de la consulta y de las afectaciones que generaría la construcción en la comunidad inconforme. Sin embargo, los conflictos no cesaron y un juez condenó al agente municipal y defensor comunitario de Puente Madera, junto con otras 17 personas (Matías 2024) a 46 años y 6 meses de prisión por una acusación de incendio de vehículos que entraron ilegalmente a El Pitayal para medir el terreno, en el marco de la construcción del parque industrial. Si bien no fueron aprehendidos por contar con amparos, este hecho dio mayor impulso a las gestiones de la *Asamblea de Puente Madera* y a la *Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en defensa de la Tierra y el Territorio*.

Recordemos que, en noviembre de 2021, el presidente de México emitió un decreto (Secretaría de Gobernación 2021) que declaró a los proyectos y obras del Gobierno de México considerados prioritarios y estratégicos para el desarrollo nacional, entre ellos el Corredor Interoceánico, como de interés público y seguridad nacional. En la conferencia mañanera del 30 de septiembre de 2022 (El Universal 2022), el presidente señaló que el CIIT quedaba bajo resguardo de Semar y Sedena y a cargo de la ejecución del megaproyecto; la primera, encargada de la seguridad en todo el trayecto de la vía férrea y de la creación de una empresa encargada de la construcción de un gasoducto marino, los proyectos del ferrocarril, los parques industriales o Polos de desarrollo y la reubicación de los pueblos que serán desalojados por la vía del tren y que tendrán que ser reacomodados.

Hacia el norte de Puente Madera se encuentra el poblado de Mogoñe Viejo, por donde también pasará el tren Interoceánico. Un dato preocupante proviene de Geo Comunes (2020), el cual señala que los 20 km que van a dejarse a cada lado de las vías férreas y el trazo del tren, impactarán a más de trescientos ejidos y comunidades agrarias. Un grupo de ejidatarias mixes y habitantes de la región decidieron bloquear las obras férreas porque el gobierno no cumplió con los

compromisos de construir diversas obras de interés comunitario convenidas con la autoridad ejidal, como la construcción de un pozo profundo para agua y un centro social provisto de médicos y medicamentos. Además, no respetaron el acuerdo de que las obras solo iban a usar 4.8 metros de tierra junto a las vías, cortaron árboles y echaron desperdicios en los arroyos afectando los nacimientos de agua.

Los afectados intentaron impedir los trabajos de modernización y ensanche de las vías del tren porque en varios tramos construyeron sus viviendas junto a ellas y temen perderlas. Se quejan de que nadie les informa acerca de los trabajos que se realizan y que solo les han dicho "que tenían que ir a los rieles de las vías para tomarle foto al código que habían puesto ahí, para que los reubiquen". Si la situación es esa, los encargados del proyecto no estarían cumpliendo con las disposiciones internacionalmente consensuadas para llevar a cabo una relocalización. Los integrantes de la Caravana El Sur Resiste, que es un esfuerzo emprendido por organizaciones adscritas al Congreso Nacional Indígena acompañadas por académicos y activistas de Europa que recorren toda la región, llegaron al pueblo mixe San Juan Guichicovi el 27 de abril de 2023, y el 28 continuaron por la carretera hasta Mogoñé Viejo, donde integrantes de las 32 comunidades que forman parte de la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) realizaban un plantón en resistencia a las obras (Gómez 2023a).

Los integrantes del plantón en el tramo Mogoñé Viejo-Vixidu, comentan que desde diciembre de 2022 son diariamente acosados por las rondas de los elementos de seguridad. Por otra parte, denuncian que las autoridades no han dado respuesta a sus inquietudes sobre la velocidad a la que va a pasar el tren, ni si este estará bardado o qué pasará con los cruces de caminos por los que atravesará. Las mujeres mixes enfatizan que quieren impedir que se destruya la naturaleza, a la que aprecian y cuidan porque ese es su modo de vida.

El 28 de abril de 2023, un grupo de elementos de la Guardia Nacional, la policía estatal y la Semar realizaron el desalojo del campamento Tierra y Libertad en Oaxaca, ubicado en Mogoñé Viejo, que ya cumplía 60 días bloqueando la remodelación de las vías del Tren Transístmico. Seis mixes fueron detenidos (Gómez 2023b), los desalojados señalan que el campamento fue destruido y las pertenencias de los afectados robadas.

En este contexto, el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza creado en 2014 e integrado por científicos, juristas, líderes indígenas, escritores, estudiantes, activistas de organizaciones, entre otros, ha denunciado 26 agresiones contra defensores de los territorios y recursos afectados por la construcción del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. El tribunal brinda respaldo a la resistencia del pueblo *ayuuk* y otras comunidades que realizaron el plantón

en las obras del Tren Transístmico. Señalan, además, que la violencia parte de las corporaciones militares encargadas por el ejecutivo de la construcción y sucesiva operación de la infraestructura, que tienen control directo de los territorios donde se realizan dichas obras, lo que genera una política de miedo y disuasión de la protesta (El Universal Oaxaca 2023).

Al respecto, el registro de EDUCA (2023) "arroja que 18 organizaciones o comunidades fueron agredidas de forma verbal por funcionarios o enfrentaron actos de criminalización, como intentos de desalojo de protestas y detenciones arbitrarias".[11] Por otra parte, cabe recordar que Sedena (Ramos 2021) advirtió desde febrero 2021 que el desarrollo del ferrocarril y de los parques industriales traería una importante derrama económica en la región, pero también que provocaría conflictos territoriales, sociales y el incremento de la delincuencia organizada, la violencia y la inseguridad en los municipios: Salina Cruz, Tehuantepec, Asunción Ixtaltepec, Juchitán, Ciudad Ixtepec, Barrio la Soledad, Matías Romero y San Juan Guichicovi, en Oaxaca. La dependencia federal detectó la presencia de cinco organizaciones delictivas que compiten para aprovechar las oportunidades económicas que dicho proyecto generará.

Los miembros de la UCIZONI mencionan varias formas de hostigamiento hacia las organizaciones creadas en defensa del territorio, entre ellas: las Consultas amañadas y violación al derecho a la información porque las autoridades federales no han otorgado información suficiente sobre el proyecto, mucho menos información suficiente en mixe, la lengua más hablada por los habitantes; la división de comunidades por medio de proyectos y dádivas del gobierno, como los programas que crean relaciones de clientelismo entre algunos habitantes y el gobierno federal y estatal; la violencia y amenazas por grupos del crimen organizado a autoridades ejidales y a miembros de la comunidad que participan en el proceso de organización comunitaria; la militarización y hostigamiento por parte de la Marina y la Guardia Nacional al plantón y a las marchas/mítines/bloqueos realizados por UCIZONI; los intentos de comprar a autoridades ejidales por parte del gobierno federal y estatal a cambio de ceder los derechos de las tierras.

Es cierto que la conflictividad no solo se genera por las intervenciones externas sobre el etnoterritorio. La salvaguarda de los lugares sagrados es un derecho y, en gran medida, una responsabilidad de los pueblos que los poseen, pero es frecuente que sean disputados por dos o más comunidades que los usufructúan y que realizan sus rituales en ellos, en particular cuando son marcadores de fronteras. No son pocos los conflictos intercomunitarios por el uso ritual y la

11 El informe realizado por Territorios diversos para la vida A.C. (s. f.) señala que, en el periodo de mayo de 2021 a mayo de 2024, se documentaron 226 agresiones a defensores indígenas, algunas de ellas fueron graves violaciones a los derechos humanos.

posesión de lugares sagrados compartidos, en litigio, o las disputas por los lugares sagrados entre diferentes grupos religiosos o políticos de una misma comunidad.

En muchos casos, los conflictos se generan porque estos lugares se ubican dentro de predios de propiedad privada, como el cerro Blanco y la *Ba'cuana* de los *binnizá*. En otros casos, la conflictividad entre indígenas y población regional, o entes que ejecutan proyectos de desarrollo, surge cuando los lugares de uso ritual son prohibidos, como los caminos de peregrinación de los juchitecos hacia los manantiales cercados por las compañías que producen energía eólica en el Istmo. O bien, deviene de la expropiación de tierras y lugares sagrados, como dejan ver los casos de las comunidades *binnizá* afectadas por los parques industriales del megaproyecto Corredor Transístmico. Los acuerdos intercomunitarios pueden ser muy difíciles de lograr cuando involucran litigios por la tierra y los lugares sagrados, sin embargo, los acuerdos frente estas situaciones prosperan cada vez más. Ejemplo de ello son los proyectos ecoturísticos autogestionados relacionados con lugares emblemáticos de la cosmovisión y la ritualidad, que llevan a cabo los municipios sujetos de esta investigación. No obstante, un factor que está presente y opera en contra de la unidad comunitaria es la disparidad que muchas veces existe entre los intereses de las autoridades agrarias y municipales locales y los de los comuneros o ejidatarios, que se sienten burlados y vulnerados en sus derechos cuando las autoridades venden partes, a veces emblemáticas, de sus territorios sin consentimiento. Al respecto, Manzo (2011) ya había notado que, entre las problemáticas generadas por los parques eólicos en el Istmo, las sociales se fincaban reiteradamente en la corrupción de las autoridades ejidales y municipales que pactaban con las empresas a espaldas de la comunidad. En efecto, en Ciudad Ixtepec se los hace responsables de otorgar permisos de exploración y explotación a la minera sin consultar a los comuneros; en Comitancillo se los acusa de vender tierras y recursos sin autorización de los ejidatarios. Procederes que, como hemos apuntado, son reiterados a través de la historia de estos municipios.

Sin embargo, como el panorama antes presentado permite comprobar, la mayor conflictividad se genera por las intervenciones externas sobre el territorio que presuponen concesiones, expropiaciones, violencia y privatizaciones de tierras y recursos, llevadas a cabo por el Estado, por las fuerzas armadas y por empresas privadas de distintos rangos para la implementación de proyectos extractivos y de 'desarrollo' que no son aceptados por los municipios en razón de su peligrosidad para el medio ambiente, la salud y la cultura. Estos proyectos, aunque muy lesivos en todo sentido, no han logrado paralizar a los pueblos indígenas. Por el contrario, parecen ser los detonantes para la puesta en acción de la reserva de significados a la que han acudido a lo largo de la historia para salvaguardar su existencia.

En este sentido, Barkin y Lemus (2015), decían que las comunidades construyen alianzas entre ellas y con organizaciones que les ofrecen plataformas para negociar

con autoridades locales o nacionales. Tanto para resistir la imposición de políticas y proyectos a los que se oponen, como para forjar instituciones propias apelando a sus usos y costumbres, y así crear espacios de mayor autonomía en esferas políticas, económicas y sociales, defendiendo su estilo de vida y territorios. No obstante, no debemos olvidar que las actuales formas dialógicas de movilización colectiva, si bien son novedosas, forman parte y deben comprenderse también como una reactualización de las luchas que han protagonizado durante siglos contra el colonialismo (Barabas 1989).

Los lugares sagrados para las movilizaciones indígenas

Myers (1986) ya había dejado en claro que las narrativas sobre las hazañas de un héroe cultural creando los lugares significativos del territorio de un pueblo, legitiman su posesión histórica y actual. Se conocen numerosos ejemplos en diferentes partes del mundo, a los que no puedo referirme ahora, que muestran esa dinámica cultural y política de legitimación que adquieren los lugares sagrados cuando son agredidos por el extractivismo. Sin ir muy lejos, las organizaciones *ikoots* y *binnizá* afectadas por los parques eólicos han elaborado una narrativa de resistencia para argumentar sobre los impactos en los territorios sagrados del sistema lagunar, donde moran entidades anímicas que les brindan protección, y reclaman por la afectación que las torres de viento producen en las peregrinaciones religiosas (Ulloa 2013, 2017).[12]

Se puede concluir que, en efecto, la herencia ancestral de un territorio otorgada por una entidad extrahumana fundadora y la exhibición de identidades colectivas ligadas con esa ancestralidad han sido históricamente, y son en el presente, poderosos argumentos y herramientas para la reclamación de derechos de posesión territorial inmemorial. Los lugares sagrados –naturales y construidos– son representantes simbólicos de la comunidad o del grupo, que refrenda su posesión mediante la memoria narrativa y la práctica ritual en ellos.

Cuando acciones externas, como los proyectos llamados de desarrollo o los extractivos como la minería, ponen en riesgo el territorio y los lugares sagrados

12 Lamberti (2012) piensa que los mitos y la cosmología proveen un medio adicional a través del cual las comunidades indígenas consiguen obtener el reconocimiento de su soberanía y derechos. El respeto a las creencias indígenas ha entrado lentamente y no sin oposición a la arena de las negociaciones y reclamos basados en el conocimiento ritual, y ahora son frecuentemente tenidos en cuenta en las cortes supremas. El éxito percibido de este tipo de demandas juega un papel fundamental en la extensión y la reactivación de rituales que están resignificando el territorio como un espacio de lucha frente a las amenazas de despojo de las empresas transnacionales. Esa ha sido la base de la estrategia jurídica de los *wixaricas* del *Frente en Defensa de Wirikuta* para lograr la suspensión del otorgamiento de cualquier permiso a las mineras para explotar su territorio.

–y con ellos la reproducción de la cultura, la memoria y la identidad– estos se transforman en recursos culturales que los pueblos esgrimen para oponerse a su realización. La formación de movimientos etnopolíticos es la forma más frecuente de organización indígena con fines de resistencia y salvaguarda de su patrimonio biocultural, y los discursos elaborados para su defensa se construyen a partir de las tradiciones culturales propias, que son avaladas y respetadas por los organismos internacionales de derechos indígenas, aunque posiblemente resultan ilógicas para el Estado o las empresas.

Esto nos lleva a reconsiderar el valor cultural y político de la territorialidad simbólica. El conocimiento simbólico y el uso ritual de sus lugares sagrados dejan de ser solo prácticas tradicionales heredadas que se han ejecutado muchas veces y cobran un nuevo sentido, y un nuevo valor, ya que son reelaboradas por los usuarios como elementos para la resistencia que enfatizan las raíces ancestrales en el territorio. Ciertamente que el territorio y sus lugares se politizan al ser presentados en arenas políticas regionales, nacionales e internacionales como argumentos para la cancelación de proyectos lesivos para el medioambiente. Pero eso no implica solo un uso instrumental de la tradición cultural, sino que hay que tomar en cuenta también el peso de los valores, las emociones y la agencia a los que los pueblos agredidos apelan al reproducir sus tradiciones y saberes –o al recrearlos cuando están fuera de uso– e incluso al reconstruirlos cuando se han perdido, ya que los revitalizan y refuncionalizan para hacer ver y valer ante otros actores sociales la profundidad histórica que tienen en ese territorio y el papel que juegan en su cosmovisión y ritualidad.

Por ello, los lugares sagrados o de memoria son los bienes culturales que tienen la mayor convocatoria colectiva, porque emblematizan territorios en riesgo, fundamentan la posesión histórica ante el Estado, las empresas y los foros nacionales e internacionales, y apuntalan las reclamaciones de derechos en el tiempo actual. Es así que estos bienes culturales adquieren un sentido político agregado y el paisaje ritual se reconstruye como paisaje politizado, en el cual los lugares sagrados se convierten en recursos de poder para enfrentar las batallas que libran en contra de los megaproyectos. De allí que, desde mi perspectiva, contrariamente a lo que esperan el Estado y las empresas, los megaproyectos que afectan territorios indígenas dan un cauce a la reorganización interna, la revitalización cultural y la conformación de organizaciones etnopolíticas mediante las cuales las comunidades impactadas estructuran su defensa.

Referencias bibliográficas

AVC. 30 de septiembre de 2022. Semar y Sedena tomarán control del Proyecto del Corredor Transístmico. *Formato Siete*. https://formato7.com/2022/09/30/semar-y-sedena-tomaran-control-del-proyecto-del-corredor-transistmico/

Bainton, Nicholas, Ballard, Chris y Gillespie, Kirsty. 2012. The end of the beginning? Mining, sacred geographies, memory and performance in Lihir. *The Australian journal of Anthropology*. 23(1): 22-49.

Barabas, Alicia. 2021. Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *Cuicuilco*. 28(81): 315-356. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/17134

_____. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa-INAH.

_____ (coord.). 2003. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 4 vols. México: CNCA-INAH.

_____. 1997. *La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro*. Italia: Ed. Argo.

_____. 1989. *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo.

Barkin, David y Lemus, Blanca. 2015. "Soluciones locales para la justicia ambiental". En: Fabio de Castro, Barbara Hogenboom y Michiel América (coords.), *Gobernanza ambiental en América Latina*. pp. 297-330. Buenos Aires: CLACSO.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. 1990. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. vols. 1 y 2. México: Conaculta-INI.

Berrojalbiz, Fernando. 2015. "La Ba'cuana, Istmo de Tehuatepec: encuentro de dos tradiciones en un lugar sagrado". En: Fernando Berrojalbiz (coord.), *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales*. pp. 329-362. México: IIE-UNAM.

Chaca, Roselia. 11 de julio de 2016a. Rechazan proyecto minero en Ixtepec. *El Universal*. http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/07/11/rechazan-proyecto-minero-en-ixtepec

_____. 04 de abril de 2016b. Realizan campaña contra concesión minera en Ixtepec. *Quadratín*. https://oaxaca.quadratin.com.mx/Realizan-campana-contra-concesion-minera-en-Ixtepec/

Comité de Planeación para el Desarrollo (COPLADE). 2014. *Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.

Comité ixtepecano para la defensa de la vida y el territorio. 11 de marzo de 2016. *Manifiesto zapoteca por la defensa de nuestra madre tierra y de la vida de nuestro pueblo*. https://www.educaoaxaca.org/manifiesto-

zapoteca-por-la-defensa-de-nuestra-madre-tierra-y-de-la-vida-de-nuestro-pueblo/

_____. s. f. *Manual comunitario de defensa contra la minera a cielo abierto*. https://www.remamx.org/2016/05/manual-comunitario-de-defensa-contra-la-mineria-a-cielo-abierto/

Duchemin, Damiano. 2022. "Tierra y política: campesinos ikojts y comunalidad frente a la mercantilización del viento". En: Francesco Zanotelli y Laura Montesi (coords.), *Los Huaves en el Tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. pp. 169-190. México: INAH-Editpress.

EDUCA. 13 de junio de 2023. Infografía 1. En Oaxaca, 18 organizaciones y comunidades fueron criminalizadas. *EDUCA*. https://www.educaoaxaca.org/infografia-1-en-oaxaca-18-organizaciones-y-comunidades-fueron-criminalizadas/

El Universal. 30 de septiembre de 2022. *La mañanera de AMLO-Viernes 30 de septiembre de 2022. En Vivo* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/live/auSNFPe2E_w?si=q6MK4ivj3uZWvpn2

El Universal Oaxaca. 25 de marzo de 2023. Tribunal Internacional respalda lucha de mixes afectados por el Corredor Interoceánico. *El Universal*, *Oaxaca*. https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/tribunal-internacional-de-los-derechos-de-la-naturaleza-respalda-lucha-de-mixes-afectados/

Frabes, Sare y Pinto, Ñaní. 03 de octubre de 2018. Comitancillo: una comunidad laboratorio de la ZEE del Istmo. *Biodiversidad La*. https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Comitancillo-Una-comunidad-laboratorio-de-la-ZEE-del-Istmo-de-Tehuantepec

Fuentes, Alfredo. 2023. 14 de junio de 2023. Juez suspende construcción de parque industrial en ruta del Tren Transístmico. *El Sol de México*. https://oem.com.mx/elsoldemexico/mexico/juez-suspende-construccion-de-parque-industrial-en-ruta-del-tren-transistmico-22714822.app.json

Geo Comunes. 2020. *Análisis general del Proyecto Interoceánico del Istmo de Tehuantepec*. Geo Comunes. https://geocomunes.org/Analisis_PDF/GeoComunes_Trans%C3%ADstmico_22Abril2020.pdf

Gómez, Magdalena. 09 de mayo de 2023b. El sur resiste 2023. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2023/05/09/opinion/014a1pol

Gómez, Thelma. 12 de mayo de 2023a. El sur resiste: la caravana que puso rostro a las resisitencia contra el Corredor Interoceánico y el Tren Maya. *Monagabay-News*. https://es.mongabay.com/2023/05/resistencia-contra-corredor-interoceanico-tren-maya-mexico/

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2015. *Panorama sociodemográfico. Oaxaca*. https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825082307

Lamberti, María. 2012. Cosmopolítica wixárika y sacralidad del territorio como estrategia de defensa ambiental de Wirikuta. Sitio consultado el 22/12/2022.

López Austin y López, Leonardo. 2009. *Monte sagrado-Templo mayor*. México: INAH-IIA-UNAM.
Maderas del Pueblo del Sureste, A.C. 2019. Comunicación personal.
Manzo, Carlos. 2011. *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec, siglos XVI-XXI*. México: Cé-Acátel.
Manzo, Diana. 19 de abril de 2016. Inician en Ixtepec campaña en defensa del Río de los Perros. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2016/04/19/sociedad/035n1soc
Martínez, César. 29 de agosto de 2019. Alerta ONU por consultas a pueblos indígenas. *Reforma*. www.reforma.com/alerta-onu-por-consultas-a-pueblos-indigenas/ar1757213
Matías, Pedro. 11 de febrero de 2024. Sentencian 46 años y 6 meses a opositor del Corredor Interoceánico en Puente Madera. *Página 3*. https://pagina3.mx/2024/02/sentencian-a-46-anos-y-6-meses-a-opositor-del-corredor-interoceanico/
Muñoz, Gloria. 15 de julio de 2019. Escenarios de la resistencia, hoy. *Ojarasca*. *La Jornada*. https://ojarasca.jornada.com.mx/2019/06/15/escenarios-de-la-resistencia-hoy-184.html
Myers, Fred. 1986. "The dreaming: time and space". En: Fred Myers *Pintupi country, Pintupi self sentiment, place and politics among Western desert aborigines*. pp. 47-70. Washington: Smithsonian Institution Press.
Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). 29 de septiembre al 17 de octubre de 2003. Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. París.
Ramírez, Erika. 5 de septiembre de 2019a. Además del Tren, proyecto transístmico incluye parques industriales y un gasoducto. *Contralínea*. https://contralinea.com.mx/interno/featured/ademas-del-tren-proyecto-transistmico-incluye-parques-industriales-y-un-gasoducto/
_____. 18 de julio de 2019b. El Corredor Transístmico, hostilidad a los pueblos indígenas. *Contralínea*. https://contralinea.com.mx/interno/featured/el-corredor-transistmico-hostilidad-a-los-pueblos-indigenas/
Ramos, José. 2021. Guacamaya Leaks. *El Sol de México*.
Roa, Tatiana y Navas, Luisa (coords). 2014. *Extractivismo: conflictos y resistencias*. Colombia: CENSAT-Agua Viva.
Secretaría de Gobernación. 22 de noviembre de 2021. Acuerdo por el que se instruye a las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal a realizar las acciones que se indican, en relación con los proyectos y obras del Gobierno de México considerados de interés público y seguridad nacional, así como prioritarios y estratégicos para el desarrollo nacional. *Diario Oficial de la Federación*. https://sidofqa.segob.gob.mx/notas/docFuente/5635985
Tallé, Cristiano. 2022. "Convivir con una tierra de agua y viento, entre comunalidad, resistencia y enajenación". En: Francesco Zanotelli y Laura Montesi (coords.), *Los Huaves en el Tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el*

cuerpo y la lengua en el México contemporáneo. pp. 129-152. México: INAH-Editpress.

Territorios diversos para la vida A.C. (coord.). (s. f.). *Misión Civil de Observación en el marco de las agresiones a pueblos indígenas, personas y comunidades defensoras de la tierra y el territorio frente al Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. Mayo 2021-Mayo 2024*. https://redtdt.org.mx/wp-content/uploads/2024/07/Informe-Mision-Civil-de-Observacion-Istmo_20240627.pdf

Toledo, Amado. 2018. *Historias y costumbres de un pueblo mágico llamado San Pedro Comitancillo*. México: Ayuntamiento municipal de Comitancillo.

_____. 2006. "La maldición que cayó sobre *Guixhinaláaza* o la desaparición del primer Comitancillo". En: Santiago Cruz (ed.), *Ndaniguía di¨ixha navaani*. s.p. México: Ayuntamiento municipal de Comitancillo.

Ulloa, Oscar. 2017. "Proyectos eólicos y autogobierno en el Istmo de Tehuantepec: Gobernanza y manejo del recurso hídrico en la microcuenca de Gui'xhi'ro'". Tesis de maestría. UAQ. Querétaro.

_____. 2013. "Modelo de desarrollo y sus impactos en una región indígena de México: Proyecto eólico en territorio ikoot del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca". Tesis de licenciatura. UAQ. Querétaro.

Winter, Marcus y Zárate, Roberto. 2004. "Excavaciones arqueológicas en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca". En: Eva Ramírez (comp.), *Palabras de luz, palabras floridas*. s. p. Oaxaca: Universidad del Istmo Tehuantepec.

Zanotelli, Francesco y Montesi, Laura. 2022. "Naturaleza, cuerpo y lengua entre los ikoots/ikojts/konajts: una historiografía antropológica de las disputas en el Istmo oaxaqueño". En: Francesco Zanotelli y Laura Montesi (coords.), *Los Huaves en el Tecnoceno. Disputas por la naturaleza, el cuerpo y la lengua en el México contemporáneo*. pp. 27-64. México: INAH-Editpress.

Zárate, Roberto. 2003. *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guíaati, México*. México: Casa del Pueblo de Asunción Ixtaltepec-CNCA-INAH.

Zárate, Roberto y Mena, Ramón. 2010. *San Jerónimo Taniqueza. Arqueología, historia e identidad de un pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: INAH-Fuerza eólica.

Conflictos socioambientales y defensa del territorio en comunidades campesinas-indígenas de México, 2010-2024: la construcción política del objeto de defensa y del sujeto defensor[1]

María Fernanda Paz†

En las últimas décadas irrumpieron en la escena política de nuestro país las llamadas luchas de defensa ambiental. Si en el pasado la disputa por la tierra, los bosques y el agua constituyó el eje del movimiento campesino y del principal movimiento social del siglo XX –la Revolución Mexicana– y por muchas décadas continuó siendo motivo de enfrentamientos entre comunidades campesinas, terratenientes, caciques y concesionarios a lo largo y ancho de todo el país, hoy es la defensa del ambiente y de los bienes naturales y ya no solo su posesión y propiedad, el argumento movilizador. Junto con el ambiente, algunas de estas luchas se pronuncian con gran contundencia en defensa del territorio. ¿A qué aluden con esta reivindicación?

En este trabajo me interesa analizar la construcción de esta demanda y de sus contenidos, desde: 1) los conflictos que le anteceden; 2) las acciones de quienes los protagonizan y 3) los contenidos y significados a través de los cuales se formulan políticamente el sujeto y sus demandas. El primer supuesto que me guía es que en el proceso conflictivo se construyen políticamente el objeto de defensa y el sujeto que lo defiende, como una entidad indisoluble: el territorio como elemento constitutivo y constituyente del sujeto, de su experiencia, de sus sentires, su visión del mundo y su posición en él, sus conocimientos, sus prácticas y su referente en el tiempo y el espacio.

El territorio como espacio apropiado, significado (Barabas 2004, 2014; Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012; Gasparello 2021), pero también como

---

1 Los contenidos se desprenden del proyecto de investigación PAPIIT IN302518: *Eficacia y productividad social de la acción colectiva en las luchas de defensa ambiental* financiado por la DGAPA, UNAM.

ámbito de poder, de control y dominio; de construcción de territorialidades (Sack 2009; Haesbaert 2011; Raffestin 2013). Entonces, si el territorio es el objeto de defensa que se construye de forma colectiva y relacional, la territorialidad, su control material y simbólico es lo que se disputa. Por territorialidad entiendo, siguiendo a los autores arriba referidos, el dominio del proceso de producción y apropiación del espacio en todas sus dimensiones: físicas, sociales y de significación. La imposición de una territorialidad dominante implica la desterritorialización de otras, por eso siempre están en disputa en un marco de relaciones de poder.

Mi segundo supuesto es que estas luchas no son movimientos ambientalistas ni ecologistas, ni tampoco de disputas por la propiedad del espacio físico o de sus bienes naturales. Estas luchas son expresiones sociales que surgen de la confrontación de proyectos de vida y de espacialidad no solo distintos, sino contrapuestos; proyectos que requieren territorializarse para existir y que justamente en este proceso de territorialización material y simbólica, se confrontan con el proyecto hegemónico porque son mutuamente excluyentes. Así, desde la defensa del territorio se enfrenta directamente la dominación del Estado, de los corporativos y de los grupos hegemónicos de la sociedad nacional, en tanto que sus objetivos se articulan en torno a las demandas políticas de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Las manifestaciones sociales a las que aquí me refiero emanan de procesos de conflictividad, pero los trascienden. Los conflictos socioambientales entendidos como escenarios y arenas donde se confrontan los actores y sus formas de relación ecosocial son también, en algunos casos, detonadores de procesos de politización desde donde se formulan esas luchas. Como dice Simmel (2010), los conflictos producen otras formas y contenidos de lo social. Desde esa perspectiva me aproximo a ellos.

El trabajo está dividido en dos secciones y un apartado de reflexiones finales. En la primera se expone el contexto sociohistórico en que se presentan los conflictos socioambientales y las luchas de defensa del territorio del siglo XXI en México. En una segunda parte la atención está puesta en el estudio de los conflictos: dónde se presentan, cuáles son las causas y agravios que los desencadenan y cómo los gestiona el grupo agraviado para lograr sus objetivos. Aquí me interesan, de manera especial, las acciones y los sentidos que le dan forma a la confrontación pues, desde mi perspectiva, es ahí donde se reformula el objeto de la defensa y se construye el sujeto que lucha por él; la idea de proceso es fundamental en esta parte del análisis. En las conclusiones hago algunas reflexiones sobre el reto metodológico que supuso un estudio de escala nacional desde una perspectiva antropológica. Comento asimismo sobre la necesidad de completar el giro espacial en la Antropología, en diálogo cercano con la Geografía crítica. Cierro el trabajo

con una breve nota sobre la disputa de la territorialidad en las luchas de defensa del territorio en México.

La investigación se sustenta en una base de datos relacional sobre conflictos socioambientales en comunidades campesinas e indígenas de México, construida a lo largo de 14 años –del 2010 al 2024–. En esta, el conflicto socioambiental es entendido y definido como interacción social antagónica (Simmel 2010) en la que dos o más a actores confrontan las relaciones sociales desde donde definen sus interacciones entre los seres humanos, no humanos, el espacio y los bienes naturales; interacciones que se expresan siempre en un marco de dominación. La definición del conflicto social es importante porque, a diferencia de otros trabajos (Toledo, Garrido y Barrera 2013; Zaremberg *et al*. 2019), no se registran aquí hechos eventuales como protestas o denuncias por problemas ambientales que no suponen la acción de actores claramente confrontados. Tampoco se asumen como conflictos sociales los problemas ambientales que publica la prensa –contaminación, deterioro o destrucción– cuando no hay sujetos sociales que los movilicen en el ámbito público en contra de otros a quienes se les responsabiliza de provocarlos, no atenderlos e intentar ocultarlos.

El padrón consigna procesos de conflictividad por la percepción de afectaciones o riesgos socioambientales, atribuibles a proyectos de inversión capitalista en territorios indígenas campesinos. Esto implica, en términos teóricos, que reconozco a las percepciones de la afectación o riesgo de afectación como elementos que construyen lo real en interacción con los condicionamientos de orden material y estructural. Metodológicamente supone, por un lado, registrar desde la perspectiva de las y los agraviados y no desde la afectación en sí misma; por otro lado, actualizar la base de datos constantemente mientras los casos no se resuelvan o acaben por otros motivos, pues los estoy considerando como procesos que se desarrollan a lo largo del tiempo y no como eventos fijos en él.

El instrumento de sistematización de datos primarios estuvo organizado en tres secciones: I) identificadores del caso –año de inicio del conflicto, localización, aspectos socioterritoriales de tenencia de la tierra y pertenencia étnica de la población que impugna–; II) afectaciones socioambientales –tipo de afectaciones/riesgos ambientales, tipo de afectaciones/riesgos sociales; causas de las afectaciones–; III) gestión de conflicto –acción colectiva, acción de gobierno, acción de empresas u otros grupos; formas organizativas movilizadas y resultados de la acción colectiva–.

Para el registro de los casos se emplearon fuentes hemerográficas nacionales y locales, páginas de internet de organizaciones sociales locales, regionales y nacionales, programas de estaciones de radio comunitarias y documentales. La base de datos, en formato Excel, registra 131 casos que se presentaron en este

lapso en comunidades campesinas indígenas del país y no pretende ser exhaustiva de la realidad nacional.

El contexto de emergencia de los conflictos socioambientales actuales

Los conflictos y luchas contra el despojo y por el control de tierras, bosques, aguas y también en contra de su afectación, son de larga data en nuestro país. Pero lo que hoy denominamos conflictos socioambientales son producto de una época histórica, la actual (Walter 2009). Como lo ha subrayado Martínez (2009), no responden al desarrollo de una conciencia postmaterialista o al anhelo del retorno a la naturaleza; son confrontaciones sociales de contenido ambiental, como los definen Azuela y Mussetta (2009). El desarrollo del capitalismo neoliberal es su principal contexto y referente: en este proceso se han generado las condiciones que provocan los agravios, así como algunas disposiciones que posibilitan las luchas y les dan estructura.

El capitalismo neoliberal –como todo sistema– sobrepasa la esfera económica. Además de un modelo de acumulación de capital que opera en las esferas productiva, comercial y financiera es, como lo plantean varios autores (Harvey 2007; Laval y Dardot 2013), un proyecto político, social, cultural y espacial. El neoliberalismo reconfigura al Estado y, por ende, las relaciones de este con el mercado y la ciudadanía, entonces, se institucionaliza a través de reformas jurídicas y se operacionaliza a través de políticas públicas e instancias de gobernanza. Como proyecto sociocultural, el capitalismo neoliberal construye narrativas, difunde valores y da forma a racionalidades que dan sentido al ser y al quehacer cotidiano: desde el conocimiento científico, hasta las prácticas y representaciones que moldean la vida y aspiraciones más comunes de las personas, sus anhelos de ser, estar y tener (Mato 2007; Ortiz 2014).

Por último, como sistema socioespacial el capitalismo neoliberal construye espacio y se construye espacialmente: se expande hasta los lugares más recónditos, se los apropia, los transforma y genera nuevos regímenes de dominio –desterritorializa y reterritorializa–, produce espacio y a través de él se reproduce (Harvey 2007). Es pues, en este contexto, en el que coloco la emergencia de los conflictos socioambientales y de las luchas de defensa del territorio de finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI: no como meras respuestas reactivas, sino como producto histórico que encuentran en este periodo las posibilidades de su existencia.

Sobre las particularidades del capitalismo neoliberal en México en las últimas décadas, me interesa destacar tres de ellas por su impacto socioterritorial. En primer lugar, el cambio de orientación de un modelo económico centrado en la sustitución de importaciones que propició el afianzamiento de un mercado

interno, la industrialización del país y el desarrollo urbano hacia un modelo desindustrializador y extractivista, con una marcada disminución de la inversión pública y una fuerte tendencia a la comercialización/privatización de bienes y servicios públicos –incluidos en estos los bienes naturales y el funcionamiento de los ecosistemas, a lo que denominó *servicios ambientales*–.

En segundo lugar, destaca la reconfiguración del Estado que se observa en dos ámbitos interconectados: el jurídico y el político. El primero se expresa a través de la construcción del andamiaje institucional que da certeza legal a la libre circulación de capital privado –nacional y extranjero– y promueve la creación de mercados en áreas que habían sido consideradas hasta entonces de dominio de la nación, como la explotación y transformación de hidrocarburos, la generación de electricidad y la propiedad social de la tierra. En el ámbito político, la principal transformación es sin duda la llamada apertura democrática, el retraimiento del Estado, entre 1982 y 2018, y el fin de la era en que este tenía amplio control sobre todos los procesos económicos, políticos y sociales, para iniciar otro momento en el que las élites y corporativos nacionales y transnacionales se convierten en los principales jugadores.

Finalmente, una última particularidad a considerar por sus efectos socioespaciales, es la narrativa del *progreso* y el *crecimiento económico* a través de la *inversión privada* y del *empleo*, narrativa que se proyecta y despliega como punto de horizonte, argumento y justificación de decisiones y acciones que impactan espacialmente. Desde este discurso se construyen las dualidades de espacio productivo/espacio improductivo, sociedad que progresa/sociedad que se queda en el atraso, trabajo asalariado/pobreza, como verdades únicas e incuestionables que se busca imponer.

En México, como prácticamente en todos lados, el modelo neoliberal no se ha desarrollado de forma lineal. Desde el año 2018, cuando Andrés Manuel López Obrador asumió la presidencia del país, el modelo ha sido fuertemente criticado desde esa tribuna. En estos seis años, el Estado ha buscado recuperar presencia y agencia a través de las fuerzas armadas –Ejército, Marina y Guardia Nacional– y el discurso ha tomado un matiz nacionalista, especialmente en lo que al petróleo y la energía se refiere. Durante este tiempo, se detuvo la entrega de concesiones mineras y de explotación de hidrocarburos.[2] En el campo legal, el gobierno de López Obrador ha introducido algunas reformas que limitan las inversiones

2 Aunque se mantienen las ya repartidas y siguen activos los proyectos que así recibió el presidente al inicio de su mandato, en tanto que unas y otros están protegidos por los tratados de libre comercio y los acuerdos internacionales sobre inversiones –los llamados Acuerdos de Promoción y Protección Recíproca de Inversiones (APPRIS)– que están diseñados para proteger las inversiones ante algún incumplimiento por parte de los Estados que los suscriben.

privadas en materia energética –con lo que fortalece de nuevo a PEMEX como industria paraestatal–.

Por otra parte, en mayo del 2023 el Congreso aprobó una nueva Ley Minera que le retira a esta actividad el carácter preferente sobre cualquier otra –como se estipulaba en el Artículo 6 de la Ley de 1992– y obliga a consultar a las comunidades antes de otorgar la concesión.[3] Es indudable el cambio durante este sexenio con respecto a los anteriores en términos de lo que fue la entrega del país al capital extranjero; sin embargo, no todo es festejo. Las élites nacionales se han visto ampliamente beneficiadas con la apertura del sureste mexicano y el modelo extractivista, basados en la explotación de recursos naturales a gran escala para generar materia prima destinada a la exportación en el mercado global (Gudynas 2009). Con la consecuente destrucción de socioecosistemas, este modelo se ha mantenido prácticamente intacto.[4]

Por otro lado, la plataforma legal que le da soporte y estructura al capitalismo neoliberal en México ha sido escasamente modificada, a pesar de las grandes promesas que se hicieron en campaña y las narrativas que construyen verdades para legitimar al sistema, se mantienen alrededor de los discursos sobre el *crecimiento económico*, *el desarrollo* y *el empleo*. Como en los sexenios pasados, en este, los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios y recursos no han sido reconocidos ni salvaguardados por el Estado, al contrario (López 2021).

El gobierno federal ha jugado un papel principal en los procesos de despojo y destrucción ecológica en varios puntos del sureste del país al impulsar consultas, al militarizar el territorio y, al mismo tiempo, negar la presencia de grupos criminales que amenazan y violentan a los poblados y expulsan a la población. Pero, sobre todo, al imponer y decretar objeto de seguridad nacional[5] a los megaproyectos

3 En junio del 2024, a más de un año de que el Congreso aprobara la Reforma a la Ley Minera, los reglamentos que la operacionalizan no habían sido publicados.

4 Algo parecido sucedió en Bolivia, Ecuador, Brasil, Venezuela y Argentina con los gobiernos progresistas de Evo Morales, Rafael Correa, Lula da Silva, Hugo Chávez, Néstor Kishner y Cristina Fernández (Gudynas 2011; Svampa 2019).

5 El 11 de noviembre del 2021, el Diario Oficial de la Federación publicó un acuerdo firmado por el presidente López Obrador que declara "…de interés público y seguridad nacional la realización de proyectos y obras a cargo del Gobierno de México… que por su objeto, características, naturaleza, complejidad y magnitud, se consideren prioritarios y/o estratégicos para el desarrollo nacional". En el mismo acuerdo se "instruye" a las dependencias de gobierno a otorgar permisos provisionales y dar celeridad a la emisión de dictámenes y autorizaciones definitivas para la realización de dichas obras (Secretaría de Gobernación 2021). Con esta declaratoria, queda blindada toda información sobre dichos proyectos, por lo que el INAI promoverá una controversia ante la SCJN que será resuelta favorablemente dos años más tarde. En mayo 2023, el presidente emite un decreto en el que se declara de seguridad nacional e interés público "…la construcción, mantenimiento,

que beneficiarán, a costa de las poblaciones indígenas, a las oligarquías regionales y nacionales y a los corporativos extranjeros que inviertan en la región, para consolidar su integración a los mercados globales. Me refiero al proyecto del Tren Maya en la península de Yucatán y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, entre Coatzacoalcos, Veracruz y Salina Cruz, Oaxaca.

Conflictos socioambientales en comunidades campesinas-indígenas en el siglo XXI

Desde finales del siglo pasado, pero especialmente en las dos primeras décadas del presente, la privatización de ciertos bienes como el agua y de algunos servicios públicos como el manejo y gestión de residuos, sumados a la expansión de capital privado hacia regiones campesinas e indígenas del país en forma de proyectos de explotación minera, de construcción de infraestructura de comunicación, de infraestructura hidráulica, de generación de energía eólica, hídrica y térmica para su venta, de conducción de energía y de proyectos turísticos y agroindustriales, se dejó sentir con todas sus implicaciones económicas, sociales, culturales, espaciales y ambientales sobre pueblos y comunidades indígenas y campesinas del país. Sin embargo, no en todos lados hubo respuesta social: en muchos lugares la población resolvió a favor de los proyectos, confiando en la buena intención de sus promoventes o negociando algún acuerdo que, por lo menos en un principio, parecía satisfactorio. En otros, la oposición de comunidades enteras o de grupos de población se expresó de forma contundente en contra del daño ecológico y social, de hecho, fue este el principal argumento para iniciar la confrontación. Estos casos son los que aquí denomino conflictos socioambientales.

La gran pregunta sin resolver sigue siendo ¿qué propicia que en algunos lugares sí y en otros no, se generen estos procesos de confrontación social, de larga duración, en los que se apuesta la vida por La Vida? No será aquí donde se resuelva esta interrogante por el tipo de estudio que se presenta, pero creo que hay varias pistas que apuntan más allá de la respuesta directa al agravio. Está, por supuesto, la experiencia histórica de organización y lucha contra el despojo de las comunidades y regiones bajo estudio, no es definitiva, pero creo que valdría la pena explorar por ahí. Otro de los aspectos a considerar va en un sentido diferente pues llama a preguntarnos por los efectos que las transformaciones jurídico-políticas neoliberales tuvieron en las formas de organización y en los espacios de toma de decisiones en los ámbitos locales en un contexto de cambio sociocultural.

---

operación, infraestructura, los espacios, bienes de interés público, ejecución y administración de la infraestructura de transporte, de servicios y polos de desarrollo para el bienestar y equipo tanto del del Tren Maya como del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, así como los aeropuertos de Palenque, Chiapas; de Chetumal y Tulum, Quintana Roo…" (Secretaría de Gobernación 2023).

Poco se ha analizado la relación entre el impacto de las transformaciones jurídico-políticas en materia agraria de los años noventa sobre las instancias de toma de decisiones de ejidos y comunidades, así como la manifestación de aceptación o rechazo por parte de las asambleas frente a proyectos de inversión en su territorio, especialmente en la propiedad social del centro y sur del país.[6] Hasta antes de 1992, la territorialidad de ejidos y comunidades agrarias estaba controlada por el Estado mexicano y, en muchos casos, por caciques regionales solapados por este último a través del Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Morett 2008), el control del Estado a través de las autoridades agrarias federales era implacable.

Es cierto que hoy el control capitalista y neocaciquil tiene otras expresiones y formatos, eso no está a discusión, lo que me parece importante es formularnos la pregunta, porque estoy segura de que el fin de la SRA y todas las reformas que se hicieron a la normatividad agraria, debieron sin duda haber dado pie a la reconfiguración y reacomodo de fuerzas al interior de los núcleos agrarios. Todo ello sumado al indudable cambio cultural ocurrido en el último cuarto del siglo XX –que trajo el incremento de la escolaridad y la movilidad de mujeres y hombres– se conjugó para generar nuevas condiciones sociales y políticas al interior de los núcleos agrarios. Este contexto es justamente el que me interesa destacar aquí por su posible influencia, tanto en la emergencia de nuevos actores sociales que buscan incidir en la toma de decisiones del territorio –jóvenes, mujeres o avecindados sin derechos– como en la crisis de un modelo de territorialidad masculina, que hasta entonces había estado dominado por la relación entre el Estado, los ejidatarios y los comuneros, o bien, por la territorialidad ejidal.

Por último, no quiero dejar de mencionar aquí como elemento clave del contexto en el que emergen los conflictos socioambientales contemporáneos, el levantamiento zapatista de 1994. No lo considero como antecedente de estas movilizaciones y resistencias socioambientales, ni tampoco veo a estas últimas como su producto y derivación. Pero fue sin duda el movimiento zapatista de finales del siglo XX el que sentó las bases para una agenda política de los pueblos indígenas de México en el nuevo milenio; agenda en la que las demandas de autonomía política y autodeterminación sobre recursos y territorio son centrales.

La dimensión socioambiental de los conflictos

Las comunidades campesinas e indígenas de México tienen un largo historial de disputas y luchas contra el despojo de sus tierras, bosques y aguas. Abundan

6 Está el interesante trabajo de Torres y Recondo (2022) sobre el funcionamiento y papel de las Asambleas Agrarias en Oaxaca y Yucatán respecto a la aprobación de proyectos eólicos.

en la historia agraria de los siglos XIX y XX los conflictos intercomunitarios por límites territoriales e invasiones, los despojos violentos perpetrados por caciques locales y regionales, las resistencias campesinas contra su relocalización por la construcción de grandes obras de infraestructura, entre otras. Lo particular de los conflictos de la era actual, es el argumento socioambiental en torno al cual se articulan: la contaminación, el deterioro, la destrucción de ecosistemas y de los espacios de producción y reproducción sociocultural, así como la afectación de la vida misma (Paz 2012, 2014; Svampa 2019).[7]

La causa de esta afectación está claramente identificada y señalada: la presencia o proyección en comunidades indígenas, campesinas y pescadoras de grandes proyectos de inversión que se expresan en emprendimientos de minería metálica a cielo abierto; explotación y conducción de hidrocarburos; represamientos de ríos para producir electricidad o para abastecer de agua a ciudades y a proyectos industriales; construcción de grandes obras de comunicación como autopistas, trenes y aeropuertos; transformación de amplias regiones otrora rurales en zonas de producción de energía eólica, fotovoltaica y térmica; instalación de empresas agroindustriales, empresas químicas y corredores industriales en zonas de producción agrícola o pesquera; proyectos de desarrollo turístico y desarrollo urbano que construyen e imponen nuevas geografías, otras dinámicas socioambientales y nuevos riesgos.

A lo largo de catorce años, a partir del 2010, registré en una base de datos sobre conflictividad socioambiental en comunidades indígenas y campesinas de México, 43 conflictos vinculados con proyectos mineros en diferentes fases: exploración, construcción y explotación. 12 casos vinculados a la privatización de la explotación de hidrocarburos, la explotación con el método de fractura hidráulica, la construcción de gasoductos para su conducción y con el proceso de transformación en planta regasificadora; siete que refieren a la instalación y operación de proyectos agroproductivos como granjas de cerdos y cultivo de soya transgénica; 25 confrontaciones sociales que surgen a partir de proyectos de inversión vinculados a la industria de la energía como construcción de presas hidroeléctricas, parques eólicos, parques fotovoltaicos, termoeléctricas y una línea de conducción eléctrica; por último, nueve más que se generaron alrededor de obras de infraestructura hidráulica como la construcción de presas de almacenamiento

7 Si bien en el siglo pasado se presentaron diversos conflictos entre comunidades campesinas-pescadoras y el Estado mexicano a causa del despojo y la contaminación ambiental o riesgos de contaminación vinculados a las industrias petrolera, termoeléctrica, hidroeléctrica y nuclear, sus características son diferentes a los casos que aquí refiero porque el contexto sociohistórico en el que se presentaron también era distinto y, por lo mismo, se 'resolvieron' por la vía de la negociación-cooptación, la compensación económica y la imposición autoritaria (Velázquez 1982; Paya 1989).

y trasvases por acueductos. Para ver la síntesis de esta información, véanse los cuadros en la sección "Anexos".

Durante el mismo lapso, consigné 14 casos de conflictividad que se han desarrollado en torno a la construcción de obras de infraestructura de la comunicación como autopistas, carreteras, aeropuertos y trenes. Cuatro casos de la base de datos están vinculados a la instalación de infraestructura industrial en espacios campesinos y pesqueros: una fábrica de amoniaco en los humedales de la laguna de Topolobampo, Sinaloa, un depósito de residuos industriales en un ejido del desierto de Coahuila, un drenaje industrial que desemboca sin tratamiento en el río Metlapanapa, Puebla, y el proyecto de construcción de un parque industrial en tierras indígenas de uso común en el sur del país.

En cuanto a los conflictos vinculados con procesos de urbanización, se tiene el registro de ocho casos en los que grupos importantes de población han luchado en contra de la instalación de tiendas corporativas en su territorio, de la edificación de desarrollos inmobiliarios en bosques de propiedad social –que son, a su vez, zonas de recarga de acuíferos– y de la construcción de rellenos sanitarios regionales en comunidades rurales que proliferaron a partir de la privatización de los servicios municipales de limpia.

Por último, en lo que se refiere a casos de conflictividad social relacionados con proyectos de inversión y privatización de tierras que antes fueran de propiedad social, hice el registro y seguimiento de cuatro casos de confrontación social por proyectos turísticos. Esta base de datos recoge, finalmente, cuatro experiencias más que no refieren a la construcción de obras concretas pero que están directamente vinculadas a los procesos de privatización de los bienes naturales. Me refiero aquí a la disputa en torno a la gestión del agua entre comunidades y organismos municipales, y uno más que se gesta entre pobladores de algunas comunidades contra una empresa transnacional que embotella y vende agua –ver cuadros en Anexos–.

En conjunto, estos casos suman 131 y todos ellos plantean, desde su inicio, rechazo total a las obras o proyectos extractivistas: no a la mina, no a la explotación petrolera, no a la fractura hidráulica, no a la carretera, no a la presa, no al parque eólico o fotovoltaico, no a la granja, etcétera. No hay cabida para ningún tipo de negociación, lo que es comprensible si consideramos lo que está en juego desde la perspectiva de quienes se sienten agraviados y se movilizan en consecuencia: la vida y las condiciones que la hacen posible.

Según se desprende del registro de los 131 casos, en todos se alude como argumento de este rechazo a los daños –o amenaza de daños– ambientales, sociales y culturales que provoca o podría provocar la obra o el proyecto. Por razones

metodológicas, para el registro cuantitativo separé las afectaciones ambientales de las socioculturales, pero en todos los conflictos hay referencia por parte de los protagonistas a la percepción de ambos tipos de daños. Lo anterior confirma que todo impacto ambiental es ecosociocultural: afecta la vida y el espacio donde esta ocurre, se imagina y se desarrolla en sus dimensiones cotidianas, materiales e inmateriales.[8] Por ende, afecta a las personas y a su colectividad, incluidos en esta a los seres no humanos y también los suprahumanos; afecta a todas las relaciones y estructuras que les dan soporte. Afecta y modifica, en fin, la propia percepción del mundo inmediato y las formas de vivirlo, de pensarlo y organizarlo.

Cuadro 1. Percepción de afectaciones ambientales mencionadas en los casos de conflicto N= 131.

Objeto de afectación	Número de casos	Porcentaje
Agua	102	78
Tierras de cultivo/pastoreo	77	59
Bosques/selvas	57	43
Ríos	31	23
Suelo	24	18
Áreas naturales protegidas	21	16
Aire	19	14
Entorno urbano	16	12
Mares/costas	12	9
Humedales	9	7

Fuente: Elaboración propia para este trabajo.

8 La aclaración se hace necesaria en tanto que la investigación combina métodos cuantitativos y cualitativos que se adaptan de manera distinta a una misma construcción teórica. En este caso, se alude a la indivisible unidad ecosociocultural, es decir, bajo un enfoque metodológico cualitativo, no hay necesidad de separar para aprehender esta coproducción e interdependencia eco-socio-cultural. Respecto a la metodología cuantitativa, que tiene una lógica que busca contar y captar la dimensión objetiva, es importante enunciar desde dónde miramos el objeto de estudio.

Cuadro 2. Percepción de afectaciones socioculturales mencionadas en los casos de conflicto N= 131.

Objeto de afectación	Número de casos	Porcentaje
Actividades productivas	106	80
Identidad y cultura	87	66
Salud	61	46
Cohesión comunitaria	60	46
Calidad de vida	41	31
Vulnerabilidad ante eventos	30	23

Fuente: Elaboración propia para este trabajo.

Lo que aparece en el Cuadro 2 como 'Identidad y cultura', se despliega a su vez en la mención a territorio, sitio sagrado, sitio de valor arqueológico o histórico y prácticas socioculturales –religiosas, recreativas, productivas y de consumo–. Va aquí un pequeño cuadro para dar cuenta del número de casos en que se considera que hay afectación o un riesgo de afectación a alguno de estos elementos, así como el porcentaje que representan con respecto al total de casos de conflicto registrado.

Quisiera aclarar, empero, que la mención al *territorio* como objeto de afectación, no surgió siempre en el primer momento de los conflictos, salvo en los casos del pueblo wixárika contra el emplazamiento minero en Wirikuta en 2010, el de la tribu yaqui en contra de la construcción del Acueducto Independencia en Sonora en 2011 y el del pueblo náyeri en 2012 en oposición a la construcción de la presa Las Cruces en el río San Pedro, Nayarit. Los tres casos se definieron de inicio como luchas en defensa del territorio, lo que no es casual pues los tres consideran que su existencia está íntimamente vinculada a este. En muchos de los demás casos, el territorio se fue delineando y construyendo como objeto de defensa en el proceso mismo de la confrontación. Sobre esto último hablaré más adelante.

Cuadro 3. Dimensiones culturales percibidas como objeto de afectación en los casos de conflicto N= 131.

Objeto de afectación	Número de casos	Porcentaje
Territorio	77	59
Prácticas culturales	43	33
Sitio sagrado	27	20
Sitio de valor arqueológico/histórico	18	14

Fuente: Elaboración propia para este trabajo.

Los datos recabados en este estudio –cuadros 1, 2 y 3– muestran que quienes se involucran en las confrontaciones sociales en contra de alguno de los proyectos arriba descritos, lo hacen porque se sienten, o de hecho están, amenazados por ellos. Es la posibilidad de mantener su vida, en el sentido amplio mencionado, lo que motiva en primera instancia la respuesta social: la defensa del agua, de las tierras de cultivo, de los bosques y selvas, de los ríos que hacen posible las actividades productivas y de reproducción social y cultural. La dimensión colectiva de estas luchas no se explica solo por el número de participantes involucrados en la misma acción y con el mismo objetivo, sino también por el objeto de defensa que coloca lo común o lo compartido en el centro; y de nueva cuenta, la alusión al territorio nos es útil. No se trata de personas defendiendo sus individualidades, sino de colectivos que amparan a la colectividad: los bienes naturales, los espacios, las prácticas productivas, rituales, recreativas, las formas organizativas y los significados compartidos que hacen posible lo común. Llama la atención que en el 46% de los casos hay una preocupación por la cohesión comunitaria, aunque cabe aclarar que no porque consideraran que esta se rompió con la presencia de las obras y proyectos, pero sí que se agudizó de forma peligrosa con ella.

Uno de los casos más extremos de agudización de las diferencias y de ruptura social es el que se vive en los Bienes Comunales de Cacahuatepec, Guerrero. Marco Antonio Suástegui Muñoz, vocero del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Presa La Parota (CECOP), declaraba en febrero del 2020 en una entrevista que le hiciera Maribel Gutiérrez por el aniversario 17 de esa de lucha, para el diario *El Sur*, periódico de Guerrero:

> La herida está abierta, sigue sangrando, las agresiones causaron un daño irreversible; la gente está muy polarizada, hay mucho encono, odio, rencor (…) La división está en todo, en Asambleas ejidales y comunales,

> en elecciones de comisarios y comisariados. Las contiendas fueron entre los que estaban a favor de la presa y los opositores[9] (Gutiérrez 2020).

En mis primeros acercamientos al estudio de la conflictividad socioambiental en escala nacional (Paz 2012, 2014, 2016) mi interés estuvo puesto en estudiar el impacto de la expansión del capital sobre las comunidades campesinas e indígenas y su entorno de vida, así como los referentes socioculturales desde donde se formulaban las respuestas sociales. Hoy, a través de su registro a lo largo de más de una década (2010-2014) y de su seguimiento en tanto procesos activos y cambiantes, mis preguntas giran en torno a las dinámicas sociales que se producen en escalas locales y regionales.

Este nuevo abordaje me ha permitido aproximarme a los conflictos como procesos de subjetivación política (Foucault 1988)[10] y no solo como movilizaciones sociales que se gestan en determinados lugares para enfrentar o resistir las amenazas de contaminación, destrucción, despojo y mercantilización de la naturaleza que plantea el avance capitalista. Así vistos, puedo decir que los conflictos son procesos de confrontación de poder que se expresan hacia afuera pero que, en determinados casos, se construyen hacia adentro. Veamos esto a partir de algunos datos.

Para expresar públicamente sus desacuerdos, confrontar, presionar, detener a los oponentes y visibilizar lo que se considera un abuso o una afrenta y hacer una demostración de fuerza, las comunidades o grupos de inconformes han recurrido a las acciones políticas directas de carácter público: marchas, caravanas, plantones, cierres viales, tomas de instalaciones y clausuras simbólicas o de facto. El 95% de los casos (125) reportan el despliegue de uno o más de estos mecanismos, siendo las marchas el más empleado, como lo indicó el 72% del total de casos que recurre a la acción directa.

La juridificación de los conflictos, es decir, enfrentar por la vía legal a través de la interposición de amparos ante tribunales administrativos o agrarios, presentación

---

9 La oposición a megaproyectos genera procesos conflictivos en dos direcciones: entre los opositores y los proponentes externos del proyecto –empresas e instancias de gobierno local, estatal o federal–, así como también con los grupos y autoridades locales que están a favor de su instalación. No toda la población está en contra, no toda la población está a favor. Estos conflictos internos son, sin lugar a duda, los más difíciles de enfrentar, los más peligrosos y los más violentos; dan cuenta de posiciones políticas encontradas y luchas de poder internas. En algunos casos emergen a partir del proyecto en disputa, en otros lo anteceden y las divisiones internas se profundizan. Los conflictos y divisiones internas son alimentados por los intereses de las empresas o los gobiernos, lo que genera escenarios de violencia interna muy peligrosos. Sin embargo, algo que hemos visto en la mayoría de los casos revisados es la clara decisión –de quienes se oponen al proyecto– de no confundir al enemigo.

10 Me refiero en especial a esta idea planteada por Foucault (1988: 3) en el sentido de "… el modo en que el ser humano se convierte a sí mismo o sí misma en sujeto" a través de la lucha.

de demandas ante un juzgado o solicitando la atracción del caso por parte de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), es una estrategia presente en el 87% de los casos registrados (115), y casi siempre va combinada con la acción directa. El apoyo y acompañamiento de organizaciones religiosas y de la sociedad civil, dedicadas a la defensa de los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas, y algunas otras como el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA) que se enfoca en este último, han sido fundamentales en estos procesos, así como también lo ha sido el trabajo de abogados comprometidos con las luchas de los pueblos. El abogado Ricardo Lagunes Gasca, desaparecido junto con el maestro Antonio Díaz Valencia en enero del 2023 en los límites de los estados de Michoacán y Colima, sin que a la fecha (enero de 2025) se tenga noticia de su paradero ni haya avances sustantivos en la investigación oficial del caso, es uno de ellos. Lagunes Gasca llevó el caso de comunidades zapotecas en contra de la empresa Eólica del Sur, comprendido en este recuento (Jiménez 2023; CEMDA y FUNDAR 2016).

La lucha legal no es fácil, implica tiempo y dinero. Las comunidades y grupos organizados que optan por ella deben hacer grandes esfuerzos para solventar gastos de los viajes y trámites y mantener fuerte el ánimo para no decaer cuando los resultados no son favorables. También necesitan paciencia pues los resultados pueden tardar años en llegar. El acceso a la justicia por esta vía está plagado de obstáculos y, en muchos casos, de arreglos tramposos –producto de alianzas entre el poder económico y el poder del Estado o funcionarios de este–.

Los casos de conflicto por la presencia y afectaciones de granjas de cerdos, en Chapab de las Flores y en Sitilpech, municipio de Izamal, ambos en Yucatán, son buenos ejemplos de ello. Según se lee en la prensa y en un comunicado firmado por el colectivo Kanan Lu'um Moo –que congrega a la población opositora de la granja de cerdos de Chapab– y las asociaciones civiles Kanan Derechos Humanos, A.C. y Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sustentable A. C., en diciembre del 2023 se solicitó a la SCJN la atracción del caso debido a que, en más de una ocasión, el magistrado Jorge Enrique Eden Wynter –que encabeza el Tribunal Colegiado de Distrito en Materia Penal y Administrativa– ha desechado sus demandas con el argumento de que debieron de presentarse a más tardar a los 15 de días del inicio de operación de las granjas (Ruiz 2021; Kanan Lu'um Moo *et al.* 2023; Contreras 2023). Si consideramos que la producción de cerdos es un proceso que dura varios meses, los impactos socioambientales de la actividad de las granjas no se manifiestan en los primeros días, es por ello que fueron denunciados en el momento en que se presentaron.

En enero de ese año, el mismo tribunal encabezado también por el juez Eden Winter, había desechado un amparo interpuesto por los habitantes de Sitilpech en contra de la operación de una mega granja de cerdos propiedad del grupo

Kekén. Al igual que Chapab, Sitilpech había obtenido meses antes la suspensión provisional de la granja y después la definitiva, por parte de un juez de distrito (Madera 2023). La reiterada respuesta del juez que anula las suspensiones anteriores y niega la posibilidad del amparo a las comunidades, es la razón que mueve a estos grupos a solicitar la intervención de la SCJN.

A través de la lucha legal y la lucha directa, los colectivos que impugnan logran resultados, ya sea de suspensión temporal, definitiva o de cancelación. Es cierto que las suspensiones no significan cancelaciones, pero son un buen resultado que da respiro a las luchas y desmotivan a los inversionistas pues el dinero deja de producir. En el recuento que trabajo para este artículo, en 85 casos de conflicto se obtuvo vía legal algún tipo de suspensión, mientras que ocho proyectos impugnados lograron la cancelación definitiva y uno más logró detenerse de forma definitiva a través de un decreto presidencial. Con respecto al total de casos que empleó la acción legal como estrategia, las suspensiones corresponden al 73%, mientras que las cancelaciones definitivas corresponden al 7%. Las cancelaciones de proyecto son grandes triunfos para las comunidades y su lucha pues dan una respuesta definitiva a todos los años y todo el esfuerzo y sacrificio invertido en la oposición; conseguirlas, empero, depende muchas veces de la voluntad política de los jueces, los magistrados y los propios gobernantes, pues las demandas atentan contra intereses de grupos económicos muy poderosos, nacionales e internacionales.[11]

Como arriba mencioné, la mayoría de los conflictos socioambientales expresan hacia afuera –a través de acciones directas y legales– y arman hacia adentro –en movimiento y cambio permanente–. ¿Por qué la mayoría y no todos? Porque algunos concentran toda su energía solo en resolver el asunto que los motiva; otros se desarticulan en el camino, se rompen o los fracturan. Pero otros, la mayoría de los que hablo, van más allá. En la gestión del conflicto los colectivos reformulan

11 Se trata de la cancelación de las concesiones mineras en territorio Me'phaa, en la Montaña de Guerrero en 2016 (Tlachinollan 2016); en la comunidad chontal de Santa María Zapotitlán, en Oaxaca en 2020 (Olivos 2022); en el municipio nahua de Ixtacamaxtitlán, Sierra Norte de Puebla (Hernández 2023) y la concesión en Tlatlauquitepec, Yaconáhuac y Cuetzalan, también en la Sierra de Puebla (De Miguel 2022; CEMDA 2022); de la cancelación de los proyectos hidroeléctricos Boca del Cerro, en Tabasco, Chiapas y Guatemala (EJOLT), Cerro de Oro, Oaxaca, en la presa del mismo nombre (FUNDAR 2016) y del Sistema Hidroeléctrico sobre los ríos Atzalan –Coyolapa– Huitzilatl, en la Sierra Negra de Puebla (Olvera 2021); del proyecto del Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México (NAICM) en Texcoco y por último, del Decreto que reconoce, protege, preserva y salvaguarda a la Isla del Rey como lugar, sitio sagrado y ruta de peregrinación de los pueblos indígenas (Secretaría de Gobernación 2023) con lo que queda protegido frente a posibles proyectos de privatización, como el proyecto de Desarrollo Turístico que fuera propuesto en 2014 por las empresas Desarrollos Turísticos Isla del Rey y Desarrollos Turísticos Aramara (Pérez 2014a, 2014b).

los objetivos de su lucha, amplían el sentido del objeto en disputa, se posicionan políticamente frente a los agravios y se construyen como sujeto político.

Es por ello que hablo de un proceso de subjetivación política, en el que la conciencia de la posición/condición de subalternidad en las relaciones de poder –frente al Estado, los corporativos y la sociedad dominante, pero también en los propios espacios internos de toma de decisiones, en los ámbitos íntimos de las relaciones y en los ambientes cotidianos– se convierte en un motor para formular desde la diferencia y desde la especificidad cultural y de género, una posición y una propuesta política. Retomo aquí tanto las ideas de Foucault (1988) en el sentido de la construcción de un sujeto consciente de su sujeción –económica, política, cultural, de género o étnica– que lucha contra esas formas de dominación,[12] como la idea de Gramsci de *sentido común*: lo que se da por verdadero como un punto de partida, y que es fuertemente cuestionado en este proceso de politización (Crehan 2018: 29).[13]

Imposible analizar esto desde un enfoque cuantitativo. Sin embargo, la sistematización de esta tercera forma de gestión del conflicto, que yo llamo *acción cultural y comunicativa*, me permitió dimensionar la importancia de las diferentes actividades y estrategias empleadas, y me trazó la ruta para acercarme a sus contenidos, ya como testigo presencial al asistir a algunos encuentros y foros,[14] ya como lectora de sus comunicados y manifiestos, ya como público de videos y documentales, ya como escucha de sus programas en estaciones de radio comunitarias o en podcasts subidos a la red.

Al igual que con la acción directa, la base de datos registra un alto porcentaje de casos (94.5% o 124) en el que se emplea la acción cultural/comunicativa como estrategia de gestión del conflicto –de manera conjunta con la acción directa y la acción legal–. Me refiero a: organización de asambleas informativas y deliberativas (95%); organización/participación en encuentros regionales/nacionales/

12 Al respecto, el texto referido de Foucault dice: "… hay tres tipos de lucha: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social, religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de ese modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y de sumisión). (…) que se producen de manera aislada o conjunta" (1988: 7).

13 "A pesar de que es posible que no tenemos más opción que partir desde el sentido común del entorno en el que nacimos, no deberíamos aceptar su reconfortante familiaridad sin más, sino cuestionarlo constantemente, esclarecer todas las suposiciones implícitas y dadas por sentado enterradas en lo que se presenta a sí mismo como simple realidad" (Gramsci como se citó en Crehan 2018: 73).

14 Asistí a cuatro sesiones de la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales entre 2008 y 2011. Entre 2010 y 2022, asistí a diversas reuniones, encuentros, asambleas y foros en defensa del territorio en Morelos, Oaxaca, Puebla, Estado de México y Sonora.

internacionales (60%); organización/participación en foros de información y discusión (48%); participación en talleres (35%); organización de campañas de difusión con pinta de murales/festivales/uso de redes/radio comunitaria/grabación de podcast/filmación de documentales (48%).

Si bien es cierto que hay una parte de estas acciones que está enfocada a visibilizar el conflicto en la esfera pública, hay otra muy importante que tiene que ver con: la difusión de la información entre los propios vecinos y los de comunidades y ejidos cercanos; encontrarse y compartir con otros que están en condiciones parecidas; adquirir conocimientos nuevos sobre estrategias legales y sobre la temática del conflicto –sus causas, sus expresiones e impactos– y sistematizar los propios sobre el territorio que garantiza su existencia; generar espacios de comunión y gozo; fortalecer o reformular espacios participativos y prácticas deliberativas a través de las asambleas. Asimismo, desde mi perspectiva lo más importante, definirse a sí mismos de forma colectiva, posicionarse políticamente y trazar desde ahí sus propias rutas.

Las declaratorias de los encuentros, asambleas y foros son un material invaluable para conocer los procesos de reflexión colectiva, posicionamiento político y re-definición identitaria de los grupos que disputan con el Estado y con corporativos –nacionales y transnacionales– la construcción del espacio, el control de los territorios y el derecho a formas de vida, gnoseologías y ontologías distintas a las hegemónicas. Todos ellos son documentos políticos con demandas y exigencias claramente expresadas que, en su mayoría, van dirigidas al Estado: cancelación de proyectos, cancelación de concesiones sobre recursos mineros y recursos naturales –agua, bosques y ríos–, alto a la criminalización de la protesta, libertad a los defensores del territorio encarcelados, reconocimiento y respeto de los derechos, etcétera.

También todos expresan su repudio al modelo extractivista y privatizador. Son la memoria de estas luchas y el testimonio lo que permite encontrar en su lectura las concepciones del mundo de las que parten los diferentes grupos: las formas en las que se van colocando en él a través de la revalorización y resignificación de sus especificidades culturales y de clase; del reconocimiento y confrontación de sus debilidades políticas y formas de dominación internas; y, especialmente, de la formulación de un proyecto que rompe las formas y el entendimiento tradicional de 'lo político', porque no se enmarca en ni en los cauces partidistas ni en la obsesión de las estructuras y las jerarquías, sino que apunta a la definición de contenidos de otras formas de vida.

Revisé poco más de cien documentos producto de asambleas, reuniones, encuentros y foros que se llevaron a cabo entre 2010 y 2024, en diferentes puntos del país para discutir y posicionarse en torno a los proyectos de minería

a cielo abierto, construcción de hidroeléctricas, termoeléctricas y parques eólicos, el represamiento de ríos, la explotación de hidrocarburos por fractura hidráulica, operación de granjas de cerdos y demás amenazas de destrucción y despojo a comunidades campesinas e indígenas. Algunos son comunicados de organizaciones emitidos en circunstancias y casos particulares; otros son producto de reuniones o asambleas nacionales periódicas convocadas por organizaciones como el Movimiento Nacional de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER) y la Red Mexicana de lucha contra la Minería (REMA), el Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano o la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida (CNI-CIG). Otros más de encuentros regionales realizados en Puebla –Sierra Norte–, Oaxaca –Valles, Sierra Sur, Costa e Istmo–, Guerrero –Montaña y Costa Chica– y Chiapas –zona norte, Altos, Soconusco y costa–. Todos están relacionados con los casos que aquí se presentan.

Estos documentos admiten sin duda lecturas diversas. A mí me interesó, por un lado, buscar en ellos a lo largo de 14 años lo que se define como objeto de defensa y el lugar desde donde se define –el lugar de enunciación–[15]. Consideré que la revisión me permitiría captar diferencias, sutiles o no, en la forma de enunciarlo y de percibir la formulación de contenidos entre los diferentes grupos. No me equivoqué: las declaraciones firmadas por el Consejo Regional Wixárika en Defensa de Wirikuta (CRWDW) en 2010, 2011, 2012, 2015, 2017 y 2020, si bien de inicio siempre hacen alusión al territorio wixárika, definen su lucha y su defensa en torno a los lugares sagrados. Y es claro que para el CRWDW el principal destinatario de sus comunicados es el Estado mexicano. En 2022, una representación del pueblo wixárika se reunió en Palacio Nacional con el presidente López Obrador y el licenciado Adelfo Regino Montes –director general del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)– y juntos acordaron la elaboración de un Plan de justicia de los pueblos wixárica, na'ayeri, o'dam y meshican. Un año después, el 23 de agosto del 2023, junto con la publicación del dicho Plan, el presidente de la República emitió el Decreto que reconoce y protege los lugares y sitios sagrados de estos pueblos (Secretaría de Gobernación 2023).[16]

El objeto de defensa ha ido, como las luchas mismas, complejizándose. En muchos documentos se vincula al territorio con elementos naturales y ciertas prácticas: la tierra, los bosques, los ríos, los manglares, el agua, el aire, el viento, la biodiversidad y el territorio.[17] En otros se vincula con el maíz, el trabajo, los

15 Desde el pensamiento feminista negro, Djamila Ribeiro (2023) desarrolla el concepto de *lugar de enunciación* para reivindicar frente al racismo el locus social de quien habla.

16 Ver el interesante trabajo de Gasparello (2016) donde compara las estrategias de defensa del territorio empleadas por las comunidades de la Montaña de Guerrero y las del pueblo wixárika.

17 Coordinadora regional de acción solidaria en defensa del territorio *et al*. (2015); Colectivo oaxaqueño en defensa de los territorios *et al*. (2013); Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno (2022).

rituales, nuestras hijas y nuestros hijos, el territorio[18] y la madre tierra.[19] En otros comunicados, a estas listas se sumaron otros elementos menos materiales ya no como elementos separados del territorio, sino como parte de él: las costumbres, la cultura, las lenguas, la memoria, los modos y las formas de vida comunitaria, los pueblos, la existencia como pueblos indígenas y los bienes comunales.[20] "Lo que en suma es la defensa de la vida", como lo declararon diversos colectivos y organizaciones en 2022, en un encuentro llevado a cabo en Xpujil, Calakmul, territorio maya.

El territorio como objeto de defensa se va delineando en los encuentros que, a mi parecer, son el corazón de las luchas y de los conflictos socioambientales que analizamos aquí. En ellos los asistentes comparten experiencias, aprenden estrategias y se posicionan políticamente –se construyen, diría yo–. En estos encuentros, unos nacionales, otros regionales y otros de escala local, han definido al territorio como objeto de defensa dotándolo de contenidos y de sentidos: materiales, inmateriales, sociales identitarios y simbólicos, pero también políticos. El territorio es la vida de los pueblos y comunidades indígenas: por él existen, por ellos y ellas existe aquel, no hay separación, son una unidad relacional.

Pero esa Vida, –así, con mayúsculas– no solo está cargada de prácticas y significados, también está organizada socialmente y politizada: formas de gobierno e instituciones normativas. La defensa de esa Vida se hace entonces, también, desde la significación política de la diferencia étnica; por ello, en la definición del territorio como 'nosotros', se agrega: nuestros derechos, nuestras formas de gobierno, la asamblea, *Mi poch kambaj,* la palabra del pueblo a la que se debe dar

18 Asamblea de pueblos indígenas del Istmo en defensa de la tierra y el territorio *et al.* (2013); s. a. (2013).

19 Movimiento en defensa de la vida y el territorio (Modevite) (2019a; 2019b).

20 Lo expuesto en este párrafo corresponde a un resumen de los siguientes documentos: Comisariado de bienes comunales de Santa Cruz *et al.* (2011); Tribu yaqui (2012a; 2012b); Asamblea general de comuneros de San Dionisio del Mar *et al.* (2012); Autoridades tradicionales civiles y agrarias del pueblo Wixárika (2012); Colectivo oaxaqueño en defensa de los territorios *et al.* (2016; 2013); Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca (2013); Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas *et al.* (2014); Organizaciones convocantes en Jalisco de la Caravana nacional por la Defensa del agua, el territorio, el trabajo y la vida (2015); Comunidad indígena de San Francisco Xochicuautla Lerma, Edo. de México y Frente de pueblos indígenas en defensa de la madre Tierra (2015); Coordinadora regional de acción solidaria en defensa del territorio *et al.* (2015); Comité ixtepecano en defensa de la vida y el territorio y Sociedad ganadera local (2016); Alianza de comunidades en defensa del Río Bobos-Nautla y Tecolutla *et al.* (2017); Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno (2022; 2019); Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano *et al. (*2018); Alianza mexicana contra el *fracking et al.* (2019).

cumplimiento, nuestras decisiones, nuestro derecho a la libre autodeterminación y la autonomía.[21]

Se define el territorio como objeto de defensa en este sentido amplio: espacial, sagrado, productivo, natural, social, político. Al mismo tiempo, se deja claro el lugar desde donde se enuncia: como pueblos indígenas, como herederos de nuestros ancestros, como legítimos dueños de los territorios que habitamos, como pueblos con una larga historia de lucha de defensa del territorio, legítimos defensores de la Madre Tierra, guardianes de los lugares sagrados, herederos de la sabiduría ancestral de los antepasados, pueblos originarios dueños y poseedores del territorio, propietarios ancestrales. No se reclama el territorio como un capricho, sino como derecho legítimo: de propiedad ancestral, herencia y pertenencia, desde ese mismo lugar se enuncia la condición de cuidadores y protectores. Es por ello que se rechazan todos los proyectos de privatización de la naturaleza, porque atentan contra el territorio y, por tanto, contra la existencia de los pueblos indígenas cuya vida forma parte de este.

Es interesante constatar en la revisión cronológica de las declaratorias de encuentros, asambleas y foros que se celebran de forma periódica, que a medida que pasa el tiempo la definición del objeto de defensa ya no está en el centro de las preocupaciones, como al inicio. Al parecer, este ya ha sido apropiado y operacionalizado por las luchas. La definición política del territorio y la reivindicación del derecho de cuidarlo ha implicado un interesante proceso de reflexión interna entre algunos de los grupos sobre sus propios desafíos, por eso arriba indicaba que en el proceso de conflicto los grupos actúan hacia afuera y producen hacia adentro.

De la revisión de documentos se desprende que, para algunos grupos, las principales preocupaciones son el fortalecimiento de los órganos de gobierno y las normatividades comunitarias; el reconocimiento y apertura democrática interna para actores normalmente excluidos de la toma de decisiones: mujeres y jóvenes; conflictos y divisiones al interior de las comunidades y entre organizaciones –que siempre están peligrosamente presentes–. Veamos cómo se expresan estas inquietudes:

---

21 Ver: Comisariado de bienes comunales de Santa Cruz *et al.* (2011); Tribu yaqui (2012a); Colectivo oaxaqueño en defensa de los territorios *et al.* (2016); Pueblo de San Mateo del Mar (2012); Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco (2013); Consejo de Pueblos Unidos en Defensa del RíoVerde *et al.* (2015); Colectivo oaxaqueño en defensa de los territorios *et al.* (2016); FUNDAR (2016); Movimiento indígena del pueblo creyente zoque en defensa de la vida y de la tierra (2017).

> Urge fortalecer los sistemas comunitarios del agua para que en coordinación con las autoridades locales podamos cuidarla y protegerla mejor, tomando decisiones consensadas sobre su gestión.[22]
>
> Las comunidades estamos decididas a defender nuestras tradiciones y nuestro idioma, nuestros sistemas normativos y nuestras formas de gobierno. Estamos dispuestas a redoblar nuestro trabajo en pos de una soberanía alimentaria sustentada en la milpa, en una relación de mutualidad con otras comunidades, pueblos indígenas y luchas en el país. Estamos decididas las comunidades a reforzar y fortalecer nuestro sentido de comunidad, de trabajo en común, de cuidados cotidianos entre mujeres y hombres, buscando convocar a las nuevas generaciones a que comprendan la urgencia de reivindicar nuestros valores contrarios al dinero con el que nos quieren comprar y con el que nos quieren corromper. Es crucial que trabajemos con jóvenes (mujeres y hombres) para hacerles ver la necesidad de mantener e impulsar nuestra vida comunitaria como campesinas y campesinos, sin renunciar a la educación ni al mundo exterior, pero conscientes de la necesidad de reconstituir nuestras comunidades. Que las comunidades tenemos que tender puentes entre nosotras, impulsando relaciones de cooperación y compartición. Pues solo nosotros estamos defendiendo la vida.[23]
>
> Reivindicamos que en esta lucha hombres y mujeres participamos a la vanguardia, reconociendo autocríticamente que poco hemos avanzado internamente por asegurar una auténtica igualdad entre compañeras y compañeros tanto en la cotidianidad doméstica y pública, así como en nuestros procesos de toma de decisiones. Faltan las mujeres en nuestros encuentros, asambleas ejidales y comunitarias y entre nuestras autoridades agrarias. Ellas se encuentran ya en la vanguardia de la defensa; sin embargo, los espacios de toma de decisión aún no reflejan, en términos numéricos y efectivos, la magnitud de su aportación a la lucha. Desde aquí enarbolamos también una denuncia contra la violencia doméstica y estructural en contra de las mujeres, así como su exclusión sistemática de espacios de toma de decisión, acceso a información o redes de trabajo.[24]

---

22 Comunicado de la asamblea del Consejo regional totonaco "Por la defensa del agua" (Consejo Regional Totonaco 2021).

23 Declaración del Encuentro en Defensa de los Territorios Indígenas y Campesinos frente a la Invasión de Proyectos Extractivos y la Violencia (Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano 2018).

24 Declaratoria del Segundo encuentro interregional de Defensa de la Tierra, el Agua y la Vida (FUNDAR 2016).

Reconocer los conflictos y las divisiones es más difícil, pero forma también parte del proceso de posicionamiento político de las luchas y de delineamiento de estrategias. La construcción y el fortalecimiento hacia adentro:

> (…) como Asamblea Comunitaria de Puente Madera hemos decidido, a través del diálogo y la escucha al interior de nuestra comunidad, que si a este megaproyecto no lo vamos a enfrentar conjuntamente como pueblos binnizá, ikoots, ayuujk, chontales y todos los demás pueblos y personas que habitamos esta región. No estamos dispuestos a poner lxs muertxs, lxs presxs y todas las demás afectaciones al tejido comunitario de nuestra agencia y a la seguridad física y emocional de quienes habitamos Puente Madera.
>
> Lo que ahora anunciamos y queremos compartir, es que vamos a seguir fortaleciéndonos al interior como comunidad, no vamos a asumir los costos de algo que no es únicamente nuestro, si no de todas las agencias y personas que habitan el municipio de San Blas Atempa...[25]

Por último, me interesa destacar en esta sección que si bien no todas luchas expresan los mismos contenidos de reflexión en los foros y encuentros en los que participan, y que las preocupaciones varían según el momento del conflicto, en todos los documentos revisados encontré un punto en común y otro muy coincidente. Por un lado, la autonomía política de la lucha con respecto a los partidos políticos es una posición por todos compartida; y por el lado de las fuertes coincidencias está la desconfianza casi total a los gobiernos y sus instituciones –federal, estatal o municipal– en diferentes momentos y en diferentes regímenes.

> Nos comprometemos a fortalecer la organización de nuestras comunidades y organizaciones, resistiéndonos contra todo intento de división de parte de los partidos políticos y contra la compra-venta de conciencias, porque necesitamos unir fuerzas para enfrentar los grandes intereses que nos amenazan.[26]
>
> En nuestras experiencias e historias hay desconfianza ante la ley y la autoridad. Esto porque por un lado, los distintos niveles de gobierno han negado, ocultado o tergiversado información y promovido con engaños los proyectos mineros; y por otro, porque han violentado los propios marcos legales ambientales, derechos constitucionales y tratados internacionales que garantizan el respeto a los derechos humanos y la protección al territorio y la riqueza de los pueblos que ahí viven. Los

25 Asamblea comunitaria de Puente Madera y APIIDTT (2024).

26 Encuentro de Pueblos en Resistencia (OIDHO 2013).

> diferentes niveles de gobierno son partícipes en la promoción y ejecución de proyectos mineros. El gobierno federal ha concesionado (sic) más de la tercera parte del territorio de los pueblos indígenas y campesinos.[27]
>
> Con la mentira de querer erradicar la pobreza del sur de México, el gobierno de López Obrador en pleno contubernio con las mafias empresariales, la delincuencia organizada y los partidos políticos de todos los colores, retoma el viejo sueño de Porfirio Díaz, y los planes de todos los gobiernos neoliberales desde Salinas de Gortari, ofreciendo el territorio nacional al capital global. Con la implementación de los megaproyectos como el mal llamado Tren Maya, la Refinería Dos Bocas, el Corredor Inter-Oceánico del Istmo, el proyecto Integral Morelos, el Nuevo Aeropuerto y sus obras asociadas como la Autopista México-Tuxpan, así como un monstruoso conjunto de proyectos de depredación ambiental, territorial y social con minería, hidroeléctricas, agroindustriales, corredores industriales, gasoductos, oleoductos, *fracking*, parques eólicos, paneles solares empresariales a gran escala, etc. que forman parte de la infraestructura que se pretende imponer para el saqueo de los bienes naturales (petróleo, minerales, bosques, selvas, viento, ríos, lagos y mares) y la sobreexplotación de mano de obra de nuestros pueblos de México y Latinoamérica para entregar nuestros territorios al gran capital transnacional…[28]

Algunos de estos grupos en lucha se han vinculado y articulado con el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), otros no se pronuncian en contra, pero mantienen su autonomía. De cualquier forma, todas parecen estar construyendo alianzas y puentes entre ellas mientras los proyectos se formulan y proyectan desde los ámbitos locales. En todos los casos impulsados desde grupos, comunidades y pueblos indígenas, la demanda política es la misma: reconocimiento al derecho de los pueblos a la autonomía política y la autodeterminación sobre su territorio.

Consideraciones finales

En esta parte del texto me gustaría cerrar mi trabajo con dos puntos de reflexión. En primer lugar, plantear el desafío que me representó, como antropóloga, hacer un análisis de un problema a escala nacional cuando hemos sido formados para los estudios locales y regionales. En la misma línea de los retos disciplinarios, quisiera

---

27 Pronunciamiento del VI Encuentro de los pueblos en resistencia (CODEDI *et al*. 2014).

28 Declaratoria final de la Asamblea nacional "El Istmo es nuestro" Juchitán, Oaxaca (Congreso Nacional Indígena y Concejo Indígena de Gobierno 2019).

abordar el tema de la dificultad que tuve para pensar desde una perspectiva espacial. Hay poca reflexión al respecto desde la antropología y el espacio: su construcción material está poco problematizada desde la disciplina, no así la construcción simbólica y social.

Esto me lleva al segundo punto, que tiene que ver justamente con pensar las luchas de defensa del territorio desde esa dimensión espacial, como disputas muy desiguales y feroces por el control de la producción del espacio. No es poca cosa, sobre todo si pensamos en términos del avance espacial del capital y de la necesidad que tiene el capitalismo en esta etapa post fordista, de avanzar sobre él y sobre la naturaleza para completar su ciclo de reproducción (Pineda 2016; Moore 2015). Los grupos de defensa de territorio disputan la territorialidad con el Estado, con los corporativos, con otros integrantes de las propias comunidades y también con los grupos del crimen organizado cada vez más presentes y cada vez más territoriales también, cada vez más violentos.

A mediados de la primera década del siglo XXI, adquirieron visibilidad las luchas y reclamos de diversos pueblos en Morelos en contra de la construcción de fraccionamientos de miles de casas de interés social, con las que los pueblos tendrían que compartir el agua (Hernández 2007a; 2007b). En ese momento, campesinos de Cacahuatepec, Guerrero llevaban ya tres años de lucha contra la construcción de la presa La Parota por parte de la CFE. A las notas sobre estos reclamos y movilizaciones la prensa sumó, hacia finales de esa década, noticias de casos de comunidades en el Estado de México que se oponían a la instalación de rellenos sanitarios en sus tierras (Dávila 2007; Chávez 2008) y otros más que surgían por la entrega de concesiones mineras en comunidades campesinas e indígenas del sur del país (Mariscal 2008; Enciso y Torres 2009). A finales de la primera década, los conflictos sociales que esgrimían un agravio ambiental se multiplicaban por decenas en el país y en el resto de Latinoamérica. ¿Cómo explicarlos desde una perspectiva antropológica? ¿Cuáles eran las preguntas pertinentes?

Como muchas y muchos, cedí rápidamente a la tentación de contarlos y marcarlos como un punto en el mapa nacional. Ahí empezó mi primer problema porque había muchos otros listados y muchos otros mapas, y el mío no coincidía con ninguno de ellos porque a la tentación que no cedí, fue a la de competir 'a ver quién junta más'. La pronta definición del objeto de estudio –el conflicto–, me ayudó a delimitar qué era y qué no era. Mis referentes teóricos no vinieron de la antropología sino de la sociología (Simmel 2010). Pero mi formación antropológica pronto me llevó a preguntarme por la disputa cultural que subyacía a estos casos de conflicto: en tanto que al inicio no era tan clara esta dimensión como sí lo era, y sigue siendo, la que se expresa en el plano material. ¿Cómo captarla para su análisis en un estudio de escala nacional sin el trabajo etnográfico, cuidadoso, pausado y dedicado que impone el estudio antropológico? ¿Cómo dar cuenta

de las diferencias y no caer en generalizaciones que anulan las particularidades? ¿Cómo hacer campo, sin hacer campo por el costo, por las distancias y por la inseguridad del país, además de llevar yo sola el estudio? Jamás había hecho ningún estudio de corte cuantitativo, siempre hay una primera vez. La precisión es fundamental, la construcción teórica del objeto de estudio y del problema de investigación son las que van a guiar la investigación a lo largo del tiempo, pues las variables de estudio siempre son las mismas. Partiendo de estos entendidos, pude construir la base de datos que alimenté durante 14 años.

No es ahí, sin embargo, donde iba a poder captar la construcción de sentido. El registro de los casos y sus características tampoco me habla de las relaciones de poder a través de las cuales se imponen, afirman o rechazan determinados referentes culturales. Tampoco desde donde se tejen o refuerzan las narrativas, se disputa el control de los significados y su producción, porque a través de estos procesos de dominación se controlan los espacios de las personas y con ello su vida.

No podía hacer trabajo de campo en todo el país, pero definir el conflicto como un proceso más que como un evento, me ayudó a construir los casos a través de su seguimiento en el tiempo y también a documentarlos sistemáticamente desde las fuentes digitales que han sido mencionadas y algunas de ellas citadas. Aprendí a escuchar la voz de la gente en reuniones y asambleas a través de los comunicados, pero en ellos aprendí también a desechar los discursos que se pronuncian en su nombre.

Mi asistencia a varios encuentros a lo largo de estos años en diferentes puntos del país, también sirvió para comprender las dinámicas que los guían: no es igual un aniversario de la lucha contra el gasoducto en Loma de Bácum, Sonora, donde la guardia tradicional yaqui con sus caballos hace una impresionante demostración de fuerza, que una asamblea nacional convocada por el CNI-CIG en el sur del país, o un encuentro local de afectados por un proyecto minero. De todos ellos aprendí mucho, y me mostraron claramente la imposibilidad de la generalización. No podemos hablar de un movimiento o una lucha en defensa del territorio, sino de múltiples expresiones que pueden tener aspectos comunes, pero cuyas experiencias construyen sus especificidades. No busqué nunca hacer monografías y estudios de caso: me interesó, más bien, tener siempre la panorámica nacional con los acercamientos necesarios a las particularidades. Sobre los aciertos o fracasos de mi acercamiento, hablarán los lectores de este trabajo.

Sin duda mi formación antropológica me permitió formular una pregunta adecuada que podía ser abordada independientemente de la escala. Mi problema con la disciplina vino cuando estas luchas declararon su carácter territorial. ¿Desde dónde podemos abordar el espacio en la antropología? Ciertamente, existen buenos e interesantes trabajos de antropología *en* el espacio: las relaciones sociales que se

presentan en él, la forma en que se lo apropian, lo moldean, lo usan o lo delimitan diferentes grupos en determinados momentos históricos, así como los significados que le otorgan.

Pero la idea del espacio es siempre la del lugar preexistente donde suceden los hechos, donde actúan los grupos sociales, el espacio que es gobernado. La geografía crítica me ayudó a acercarme a la idea de un espacio relacional, producto y productor de relaciones sociales (Lefebvre 2013); a comprender la territorialidad o la territorialización, no como una marca impuesta –símbolo–, sino como el control y dominio de los procesos sociales, materiales y simbólicos de producción del territorio (Haesbaert 2011; Raffestin 2013). Considero que la antropología tiene todas las herramientas para entablar un diálogo con esta corriente de la geografía y así terminar de completar el giro espacial.

La territorialidad extractivista en Yucatán, por solo mencionar algún ejemplo, no implica únicamente la presencia de granjas productoras de puercos y sus consecuentes afectaciones ambientales o transformaciones físicas del paisaje, sino el control de los procesos sociales a través de los cuales la tierra campesina se transforma en agroindustrial: los campesinos antes dueños de la tierra se convierten en trabajadores asalariados, la población migra por falta de opciones económicas locales, la dinámica social de los pueblos se modifica con la llegada de unos y la salida de otros, el impacto económico desigual que generan las granjas. Entonces, las formas de gobierno y las instituciones comunitarias son sustituidas por otras más eficientes porque dejan de existir los referentes que les daban sentido. Los símbolos caen en desuso porque en desuso caen también las relaciones que los generaron, nuevos símbolos se generan desde otros lugares y posiciones y comienzan a circular para integrarse a la vida cotidiana y convertirse en *sentido común*. En fin, la lista es larga.

En las luchas en defensa del territorio, comunidades de la Tarahumara, de Oaxaca, de Chiapas, de la Sierra norte de Puebla, de las Huastecas y de la Montaña de Guerrero han decretado a través de sus asambleas agrarias o reuniones de cabildo, la prohibición de entrada de proyectos mineros, hidroeléctricos y agroindustriales. Se han declarado territorios libres de minería, granjas o presas, y en muchos lugares se ha avanzado de forma decidida en la elaboración y aprobación de reglamentos internos, lo que políticamente significa un ejercicio de dominio territorial.

Sin embargo, el no reconocimiento del Estado a la autonomía y la autodeterminación sobre el territorio mantiene a estas comunidades siempre vulnerables ante el despojo. ¿A quiénes benefician las instancias oficiales como la Procuraduría Agraria (PA), el Registro Agrario Nacional (RAN) y el Tribunal Unitario Agrario (TUA) al desconocer o no aprobar actas de asamblea y reglamentos internos elaborados

por los núcleos agrarios siguiendo la normatividad oficial?[29] La aprobación/no aprobación de estos documentos no es un asunto burocrático, es un tema político de reconocimiento de derechos a los pueblos originarios de este país. Ese es el sentido fundamental de las luchas de defensa del territorio en México y es desde ahí, desde la demanda de la autonomía y autodeterminación, de la construcción politizada del territorio y del propio sujeto que lo defiende, desde donde se enuncian y se impulsan estas contiendas.

Referencias bibliográficas

Alianza de comunidades en defensa del Río Bobos-Nautla y Tecolutla *et al*. 07 de septiembre de 2017. Pronunciamiento de Tlapacoyan por la vida y el territorio. *Fondo para la Comunicación y la Educación Ambiental, A.C.*https://aguaparatodos.org.mx/pronunciamiento-de-tlapacoyan-por-la-vida-y-el-territorio/

Alianza mexicana contra el *fracking et al*. 23 de octubre de 2019. Pronunciamiento: encuentro de defensores y defensoras del territorio. *No fracking*. https://nofrackingmexico.org/pronunciamiento-encuentro-de-defensores-y-defensoras-del-territorio/

Asamblea comunitaria de Puente Madera y Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT). 16 de marzo de 2024. Comunicado de la Asamblea comunitaria de Puente Madera: "no habrá paisaje después de la transformación". *Radio zapatista*. https://radiozapatista.org/?p=47729

Asamblea de pueblos indígenas del Istmo en defensa de la tierra y el territorio *et al*. 09 de agosto de 2013. Oaxaca: declaratoria del Seminario Internacional Megaproyectos de energía y territorios indígenas. *Biodiversidad La*. https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Oaxaca_Declaratoria_del_Seminario_Internacional_Megaproyectos_de_energia_y_territorios_indigenas

Asamblea general de comuneros de San Dionisio del Mar *et al*. 2012. Declaración: San Dionisio del Mar. *Dismantle Corporate Power*. https://www.stopcorporateimpunity.org/declaracion-de-san-dionisio-del-mar/?lang=es

29 En octubre de 2023 el Consejo regional de autoridades agrarias en defensa del territorio en contra de la minería y de la reserva de la biosfera de la región Costa Chica y Montaña de Guerrero, denunciaba a través de un comunicado a la PA, el RAN y el TUA porque rechazaban registrar en el RAN las actas de asamblea elaboradas once años atrás, donde de forma unánime los núcleos agrarios se oponen, conforme al derecho que la ley les confiere, "al modelo extractivo minero" en su territorio. En junio del 2024, según lo denuncia la misma organización, el asunto no se ha resuelto (Ver CRAADET 2024).

Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco. 24 de febrero de 2013. La Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco denuncia la invasión de su territorio por parte de empresas transnacionales. *Enlace zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/26/la-asamblea-popular-del-pueblo-juchiteco-denuncia-la-invacion-de-su-territorio-por-parte-de-empresas-transnacionales/

Autoridades tradicionales civiles y agrarias del pueblo Wixárika. 19 de abril de 2012. Pronunciamiento por el derecho a lo sagrado. *Salvemos Wirikuta*. https://salvemoswirikuta.blogspot.com/2012/04/pronunciamiento-wixarika-emanado-del.html

Autoridades tradicionales y agrarias del pueblo Wixárika. 29 de diciembre de 2010. Denuncia y pronunciamiento del pueblo wixárika, en defensa de Wirikuta. *Enlace zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/09/29/denuncia-y-pronunciamiento-del-pueblo-wixarika-en-defensa-de-wirikuta/

Azuela, Antonio y Mussetta, Paula. 2009. Algo más que ambiente. Conflictos sociales en tres áreas naturales protegidas de México. *Revista de Ciencias Sociales*. 1(16): 191-215.

Barabas, Alicia. 2021. Lugares sagrados en territorio *binnizá* del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *Cuicuilco*. 28(81): 315-356.

_____. 2014. Territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara*. 46(3): 437-452.

_____. 2004. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*. 14(27): 105-119.

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel. 1997. Mediación o autogestión: grandes represas, movimientos sociales y etnicidad. *Horizontes antropológicos*. 3(6): 39-60.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: IIA-UNAM-DIALOG-Tosepan Titaniske-Plaza y Valdés .

Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam) *et al*. 14 de marzo de 2018. Declaración del Encuentro en defensa de los territorios indígenas y campesinos frente a la invasión de proyectos extractivos y la violencia. *Ceccam*. https://www.ceccam.org/node/2527

Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA) y Centro de Análisis e Investigación (FUNDAR). 21 de junio de 2016. Piden mantener suspensión de Eólica del Sur en Oaxaca. *CEMDA*. https://cemda.org.mx/piden-mantener-suspension-del-proyecto-eolica-del-sur-en-oaxaca/

Chávez, Silvia. 4 de septiembre de 2008. Clausuran el relleno sanitario de Jilotzingo. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2008/09/04/index.php?section=estados&article=040n1est

Colectivo de comunidades mayas de los chenes *et al*. 19 de octubre de 2022. Declaración por la defensa de la vida y el territorio. *Ceccam*. https://www.ceccam.org/sites/default/files/declaracion%20por%20la%20defensa%20de%20la%20vida%20y%20el%20territorio.pdf

Colectivo Kanan Lu'um Moo, Kanan Derechos Humanos A.C. y Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible A.C. 13 de diciembre de 2023. Piden a SCJN atraer amparo contra megagranja porcícola en Chapab. *Desinformémonos*. https://desinformemonos.org/piden-a-scjn-atraer-amparo-contra-mega-granja-porcicola-en-chapab/

Colectivo oaxaqueño en defensa de los territorios *et al*. 30 de enero de 2016. Declaratoria de Cerro de las Huertas, Ejutla de Crespo, Oaxaca. *EDUCA*. https://www.educaoaxaca.org/declaratoria-de-cerro-de-las-huertas-ejutla-de-crespo-oaxaca/

_____. 2013. Pronunciamiento: encuentro estatal de autoridades agrarias. *Ceccam*. https://www.ceccam.org/node/917

Comisariado de bienes comunales de Santa Cruz *et al*. 01 de agosto de 2011. Declaratoria del cuarto foro regional de la Sierra Sur de Oaxaca. *Prensa indígena*. http://www.prensaindigena.org.mx/?q=content/m%C3%A9xico-declaratoria-del-cuarto-foro-regional-de-la-sierra-sur-de-oaxaca

Comité ixtepecano en defensa de la vida y el territorio y Sociedad ganadera local. 11 de marzo de 2016. Manifiesto zapoteca por la defensa de la madre Tierra y la vida de nuestro pueblo. *EDUCA*. https://www.educaoaxaca.org/manifiesto-zapoteca-por-la-defensa-de-nuestra-madre-tierra-y-de-la-vida-de-nuestro-pueblo/

Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas (CODEDI) *et al*. 20 de abril de 2014. Pronunciamiento del VI Encuentro de los pueblos en resistencia. *Zapateando*. https://zapateando.wordpress.com/2014/04/20/sexto-encuentro-de-los-pueblos-en-resistencia-s-maria-zaniza-sierra-sur-de-lestado-de-oaxaca/

Comunidad indígena de San Francisco Xochicuautla Lerma, Edo. de México y Frente de pueblos indígenas en defensa de la madre Tierra. 17 de julio de 2015. *Comunicado*. *Tlachinollan*.https://www.tlachinollan.org/pronunciamiento-frente-de-pueblos-indigenas-en-defensa-de-la-madre-tierra/

Congreso Nacional Indígena (CNI) y Concejo Indígena de Gobierno (CIG). 15 de noviembre de 2022. Pronunciamiento del Encuentro de pueblos en resistencia del campo y la ciudad en el territorio maya. *Congreso Nacional Indígena*. https://www.congresonacionalindigena.org/2022/11/15/pronunciamiento-del-encuentro-de-pueblos-en-resistencia-del-campo-y-la-ciudad-en-el-territorio-maya/

_____. 09 de septiembre de 2019. Declaratoria final de la Asamblea nacional "El Istmo es nuestro" Juchitán, Oaxaca. *Radio zapatista*. https://radiozapatista.org/?p=32128

Consejo de Pueblos Unidos en Defensa del Río Verde *et al*. 17 de noviembre de 2015. Declaratoria del Foro regional "Ríos y montañas en peligro". Los pueblos y su derecho al territorio. *Centéotl*. https://centeotl.org.mx/web/declaratoria-del-foro-regional-rios-y-montanas-en-peligro-los-pueblos-y-su-derecho-al-territorio/

Consejo regional de autoridades agrarias en defensa del territorio en contra de la minería y de la reserva de la biosfera (CRAADET). 20 de junio de 2024. CRAADET exige ante el RAN la aprobación de sus estatutos comunales. *Tlachinollan*. https://www.tlachinollan.org/cradet-exite-ante-el-ran-la-aprobacion-de-sus-estatutos-comunales/

_____. 05 de octubre de 2023. Comunicado-Posicionamiento. *Tlachinollan*. https://www.tlachinollan.org/consejo-regional-de-autoridades-agrarias-en-defensa-del-territorio-en-contra-de-la-mineria-y-de-la-reserva-de-la-biosfera/

Consejo regional totonaco. 22 de marzo de 2021. Comunicado de la asamblea del Consejo regional totonaco "Por la defensa del agua". *IMDEC*. http://www.imdec.net/comunicado-de-la-asamblea-del-consejo-regional-totonaco-por-la-defensa-del-agua/

Consejo regional wixárika por la defensa de Wirikuta. 30 de enero de 2020. Consejo regional wixárika por la defensa de Wirikuta convocatoria a rueda de prensa. *Agua para todos*. https://aguaparatodos.org.mx/consejo-regional-wixarika-por-la-defensa-de-wirikuta-convocatoria-a-rueda-de-prensa/

_____. 27 de mayo de 2017. Pronunciamiento CRW. culminan cinco años de compromiso sagrado en pro de la defensa de los lugares sagrados del pueblo wixárika. *Consejo regional wixárika*. http://consejoregionalwixarika.org/?p=349

_____. 10 de agosto de 2015. Pronunciamiento del Consejo regional wixárika por la defensa de Wirikuta. *Consejo regional wixárika*. http://consejoregionalwixarika.org/?p=40

Contreras, Arturo. 12 de diciembre de 2023. Magistrado protege a megagranjas de cerdos en Yucatán. Comunidades buscan sacarlo de la jugada. *Pie de página*. https://piedepagina.mx/magistrado-protege-a-megagranjas-de-cerdos-en-yucatan-comunidades-buscan-sacarlo-de-la-jugada/

Coordinadora regional de acción solidaria en defensa del territorio *et al*. 16 de junio de 2015. Boletín de prensa Coordinadora regional de acción solidaria en defensa del territorio Huasteca-Totonacapan (CORASON). *Fundar*. https://fundar.org.mx/boletin-de-prensa-coordinadora-regional-de-accion-solidaria-en-defensa-del-territorio-huasteca-totonacapan-corason/

Crehan Kate, 2018. *El sentido común en Gramsci. Las desigualdades y sus narrativas*. Madrid: Ediciones Morata S.L.

Dávila, Israel. 14 de agosto de 2007. Rechaza cabildo de Xonacatlán basurero para el Valle de Toluca. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2007/08/14/index.php?section=estados&article=030n3est

De Miguel, Teresa. 19 de marzo de 2022. La justicia anula tres concesiones mineras en Puebla por no haber consultado a las comunidades. *El País*. https://elpais.com/mexico/2022-03-19/la-justicia-anula-tres-concesiones-mineras-en-puebla-por-no-haber-consultado-a-las-comunidades.html

Enciso, Angélica y Torres, Raúl. 31 de mayo de 2009. Enfrentan comunidades acoso por defensa ambiental y de sus tierras. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2009/05/31/index.php?section=sociedad&article=029n1soc

Foucault, Michel. 1988 El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*. 50(3): 3-20.

Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra. 2008. Lucha de Atenco, un derecho universal. *El Cotidiano*. (150): 107-113.

FUNDAR. 18 de julio de 2016. Segundo encuentro interregional de defensa del territorio, el agua y la vida. *FUNDAR*. https://fundar.org.mx/ii-encuentro-inter-regional-en-defensa-del-territorio-el-agua-y-la-vida/

Gasparello, Giovanna. 2021. "Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: defensa de los territorios y de los bienes comunes". En: Alicia Hopkins y César Pineda (comps.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. pp. 255-276. México: Bajo Tierra Ediciones.

_____. 2016. Entre la Montaña y Wirikuta. Defensa del territorio y del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas. *Argumentos*. 29(81): 221-239.

Gobierno de México e Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). 2023. "Plan de Justicia de los Pueblos Wixárika, Na'ayeri, O'dam, Meshikan". INPI. Ciudad de México. https://www.inpi.gob.mx/plan-winaodme/docs/plan-de-justicia-wixarika-naayeri-odam-y-meshikan-de-los-estados-de-jalisco-nayarit-y-durango.pdf

Gudynas, Eduardo. 2011. "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones". En: *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*. pp. 75-92. Barcelona: Icaria.

_____. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". En: *Extractivismo, política y sociedad*. pp. 187-225. Quito: CAAP-CLAES.

Gutiérrez, Maribel. 03 de febrero de 2020. Deja el proyecto hidroeléctrico de La Parota 17 años de división y violencia en Cacahuatepec. *El Sur*. https://suracapulco.mx/impreso/4/deja-el-proyecto-hidroelectrico-de-la-parota-17-anos-de-division-y-violencia-en-cacahuatepec/

Haesbaert, Rogerio. 2011. *El mito de la desterritorialización*. México: Siglo XXI.

Harvey, David. 2007. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Hernández, Luis. 07 de agosto de 2007a. Morelos: siembra de concreto, cosecha de ira. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2007/08/07/index.php?section=opinion&article=019a1pol

_____. 12 de junio de 2007b. Morelos: ¡abajo fraccionamientos, arriba los pueblos! *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2007/06/12/index.php?section=politica&article=021a1pol

Hernández, Martín. 16 de abril de 2023. Juez cancela concesión a Minera tras ocho años de lucha de pueblo nahua. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2023/04/16/estados/020n1est

Jiménez, Gina. 02 de octubre de 2023. Ricardo Lagunes y Antonio Díaz: defender un territorio donde los cerros son de metal. *Mongabay*. https://es.mongabay.com/2023/10/ricardo-lagunes-antonio-diaz-defensores-desaparecidos-mexico/

Kanan L'u'um Moo, Kanan Derechos Humanos, A.C. y Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible A.C. 13 de diciembre de 2023. Piden a SCJN atraer amparo contra megagranja porcícola en Chapab. *Desinformémonos*. https://desinformemonos.org/piden-a-scjn-atraer-amparo-contra-mega-granja-porcicola-en-chapab/

Laval, Christian y Dardot, Pierre. 2013. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

López, Francisco. 2021. El gobierno de la 4T y los pueblos indígenas. *Tema y variaciones de literatura*. 57(II): 29-55.

Madera, Didier. 14 de enero de 2023. Juez favorece a Kekénpara reabrir la megagranja de Sitilpech; habitantes iniciarán protestas. *¡Por Esto!* https://www.poresto.net/yucatan/2023/1/14/juez-favorece-keken-para-reabrir-la-megagranja-de-sitilpech-habitantes-iniciaran-protestas.html

Mariscal, Ángeles. 19 de octubre de 2008. Demandan campesinos de Chiapas frenar explotación minera en siete municipios. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2008/10/19/index.php?section=estados&article=030n2est

Martínez, Joan. 2009. *El ecologismo de los pobres*. Barcelona: Icaria.

Mato, Daniel. 2007. "THINK TANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina". En: Alejandro Grimson (comp.), *Cultura y neoliberalismo*. pp. 19-42. Buenos Aires: CLACSO.

Moore, Jason. 2015. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Morett, Jesús. 2008. *Reforma agraria: del latifundio al neoliberalismo*. México: Universidad Autónoma de Chapingo-Plaza y Valdés.

Movimiento en defensa de la vida y el territorio (Modevite). 20 de agosto de 2019a. Comunicado del Movimiento en defensa de la vida y el territorio leído durante su peregrinación. *Modevite*. https://modevite.wordpress.com/2019/08/21/comunicados/

_____. 16 de agosto de 2019b. Rechazo a la Carretera de las culturas. *Modevite*. https://modevite.wordpress.com/2019/08/16/rechazo-a-la-carretera-de-las-culturas/

Movimiento indígena del Pueblo creyente zoque en defensa de la vida y de la tierra. 22 de junio de 2017. Comunicado de prensa. *Otros mundos A.C.* https://otrosmundoschiapas.org/defensore-as-del-territorio-zoque

Muuch' Xiimbal *et al*. 28 de mayo de 2019. Pronunciamiento. La defensa de los territorios ante el nuevo gobierno. *Tlachinollan*. https://www.tlachinollan.org/pronunciamiento-la-defensa-de-los-territorios-ante-el-nuevo-gobierno/

Olivos, Araceli. 27 de marzo de 2022. La defensa del territorio chontal y los litigios mineros de mala fe. *La Jornada Ecológica*. https://ecologica.jornada.com.mx/2022/03/27/la-defensa-del-territorio-chontal-y-los-litigios-mineros-de-mala-fe-4211.html

Olvera, Dulce. 13 de marzo de 2021. Comunidad indígena de Puebla frena proyecto hidroeléctrico que buscaba abastecer a minera. *Sin embargo*. https://www.sinembargo.mx/13-03-2021/3945558

Organizaciones convocantes en Jalisco de la Caravana nacional por la Defensa del agua, el territorio, el trabajo y la vida. 16 de mayo de 2015. Boletín de prensa caravana yaqui Jalisco. *IMDEC*. http://www.imdec.net/boletin-de-prensa-caravana-yaqui-jalisco/

Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca (OIDHO). 12 de abril de 2013. Encuentro de pueblos en resistencia. *Subversiones*. https://subversiones.org/archivos/7418

Ortiz, María. 2014. El neoliberalismo como proyecto cultural global. *Revista internacional de Economía y Gestión de las organizaciones*. 3(1): 29-42.

Paya, Víctor. 1989. "Laguna Verde: la violencia de la modernización: actores y movimiento social". Tesis de maestría. Instituto José María Luis Mora. Ciudad de México.

Paz, María F. 2016. "Conflictos socioambientales en México: la defensa de la vida". En: Mina Navarro y Daniele Fini (coords.), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la Ecología Política*. pp. 111-134. México: BUAP.

_____. 2014. "Conflictos socioambientales en México: ¿Qué está en disputa?". En: María F. Paz y Nicholas Risdell (coords), *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México: Problemas comunes, lecturas diversas*. pp. 13-58. Cuernavaca: CRIM-UNAM-Porrúa.

_____. 2012. "Deterioro y resistencias. Conflictos socioambientales en México". En: Darcy Tetreault, Heliodoro Ochoa y Eduardo Hernández (coords.), *Conflictos socioambientales y alternativas de la sociedad civil*. pp. 27-47. Guadalajara: ITESO.

Pérez, Matilde. 17 de abril de 2014a. Impulsan proyecto turístico en Isla del Rey, zona sagrada. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2014/04/17/sociedad/034n1soc

_____. 08 de abril de 2014b. Piden indígenas devolución del centro ceremonial Isla del Rey. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2014/04/08/sociedad/032n1soc

Pineda, César, 2016. El despliegue del capital sobre la naturaleza. *Pléyade*. (18): 193-219.

Pueblo de San Mateo del Mar. 29 de diciembre de 2012. Pronunciamiento *Mi poch kambaj*, la palabra del pueblo. *Crónica de sociales*. https://cronicadesociales.wordpress.com/2012/12/29/pueblo-ikoots-de-san-mateo-del-mar-oaxaca-denunciara-a-gabino-cue-ante-la-onu/

Raffestin, Claude. 2013. *Por una geografía del poder*. México: Colmich-Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor.

Ribeiro, Djamila. 2023. *Lugar de enunciación*. México: UAM.

Ruiz, Jessica. 15 de mayo de 2021. Suspenden labor de otra granja porcícola, ahora en Chapab. *Diario de Yucatán*. https://www.yucatan.com.mx/merida/ciudadanos-merida/2021/05/15/suspenden-labor-de-otra-granja-porcicola.html

Sack, Robert. 2009. *Human territoriality. Its theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

S. a. 21 de enero de 2013. Declaratoria: encuentro de pueblos de Mesoamérica ¡sí a la vida, no a la minería! *La minga*. https://movimientos.org/es/content/declaratoria-encuentro-de-pueblos-de-mesoam%C3%A9rica-si-la-vida-no-la-miner%C3%ADa

Secretaría de Economía. s. f. Comercio exterior, países con tratados y acuerdos firmados con México [sitio]. https://www.gob.mx/se/acciones-y-programas/comercio-exterior-paises-con-tratados-y-acuerdos-firmados-con-mexico

Secretaría de Gobernación. 09 de agosto de 2023. Decreto por el que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Náayeri, O'dam o Au'dam y Mexikan, y se crea la Comisión presidencial para su cumplimiento. *Diario Oficial de la Federación*. México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/848257/DOF-09-08-2023-173413.pdf

_____. 22 de noviembre de 2021. Acuerdo por el que se instruye a las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal a realizar las acciones que se indican, en relación con los proyectos y obras del Gobierno de México considerados de interés público y seguridad nacional, así como prioritarios y estratégicos para el desarrollo nacional. *Diario Oficial de la Federación*. https://sidofqa.segob.gob.mx/notas/docFuente/5635985

Simmel, Georg. 2010. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur.

Svampa, Maristella, 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*.

Alemania: Universidad de Guadalajara-CALAS-Maria Sibylla Merian Center.

Tlachinollan. 18 de mayo de 2016. Comunidad Indígena Me'phaa logra cancelación de concesiones mineras en la Montaña de Guerrero. *Boletín Tlachinollan*. https://www.tlachinollan.org/boletin-comunidad-indigena-mephaa-logra-cancelacion-de-concesiones-mineras-en-la-montana-de-guerrero/

Toledo, Víctor, Garrido, David y Barrera, Narciso. 2013. Conflictos socioambientales, resistencia ciudadana y violencia neoliberal en México. *Ecología política*. (46): 115-124.

Torres, Gabriela y Recondo, David. 2022. Asambleas agrarias y comunitarias en el sureste mexicano: claroscuros de la participación colectiva sobre proyectos eólicos. *Desacatos*. (68): 12-29.

Tribu Yaqui. 27 de noviembre de 2012. Comunicado de la tribu Yaqui sobre el bloqueo de la carretera internacional en Vicam ante la inauguración ilegal del acueducto independencia. *Radio zapatista*. https://radiozapatista.org/?p=7203

_____. 25 de noviembre de 2012. Conclusiones del Segundo Foro Internacional del Agua. *Info Cajeme*. https://www.infocajeme.com/general/2012/11/conclusiones-del-segundo-foro-internacional-del-agua-20646/

Velázquez, María. 1982. Afectaciones petroleras en Tabasco: el movimiento del Pacto Ribereño. *Revista mexicana de sociología*. XLIV(1): 167-187.

Walter, Mariana. 2009. Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental… Reflexionando sobre enfoques y definiciones. *Boletín ECOS*. (6): 2-9.

Zaremberg, Gisela *et al*. 2019. *Conversando con Goliat. Participación, movilización y represión en torno a conflictos neoextractivistas y ambientales*. Ciudad de México: CIESAS-FLACSO-CCIUDADANO-De Montfort Universityt.

Anexo

CUADRO 1. CONFLICTOS RELACIONADOS CON PROYECTOS MINEROS		
CASO	LOCALIZACI	AÑO INICIO
PROYECTO MINERO EN ZACUALPAN	COLIMA	2013
PROYECTO MINERO RUFUS 5	COLIMA	2019
PROYECTO MINERO EN CHICOMUSELO	CHIAPAS	2008
PROYECTO MINERO EN EL EJIDO EL CARRIZAL	CHIAPAS	2008
PROYECTO MINERO EL BAMBÚ/ NUEVA FRANCIA	CHIAPAS	2011
PROYECTO MINERA CRISTINA	CHIAPAS	2013
PROYECTO MINERO CASAS VIEJAS	CHIAPAS	2013
PROYECTO MINERO SANTA FE	CHIAPAS	2016
PROYECTO MINERA DOLORES	CHIHUAHUA	2007
PROYECTO MINERO EL CASCABEL	CHIHUAHUA	2012
PROYECTO MINERO CERRO DEL GALLO	GUANAJUATO	2019
PROYECTO MINERO ADULARIA	GUANAJUATO	2020
PROYECTO MINERO DE HOCHSCHILD EN SAN MIGUEL DEL PROGRESO	GUERRERO	2011
PROYECTO LA DIANA Y SAN JAVIER	GUERRERO	2011
PROYECTO MINERO EL LIMÓN GUAJES DE LA MINERÍA MEDIA LUNA	GUERRERO	2016
PROYECTO MINERO PEÑA COLORADA EN AYOTITLÁN	JALISCO	2008
PROYECTO DE MINERA METALÚRGICA TAPALPA, TONAYA	JALISCO	2011
PROYECTO MINERO EL RATÓN EN LA PUERTA, MINERA GAM-BO	JALISCO	2012
PROYECTO MINERO LA GUAYABERA/LA COLOMERA, COAHUAYANA	MICHOACÁN	2008
PROYECTO MINERO EN SAN JUAN HUITZONTLA	MICHOACÁN	2013
PROYECTO MINERO LA ESPERANZA	MORELOS	2012
PROYECTO NATIVIDAD EN CAPULALPAM DE MENDEZ	OAXACA	2006
PROYECTO MINERA CUZCATLÁN	OAXACA	2008
PROYECTO MINERA PLATA REAL/ MAGDALENA TEITIPIAC	OAXACA	2010
PROYECTO DE MINERA HAMSA, SANTA MARÌA SANIZA	OAXACA	2011
PROYECTO MINERO SANTA MARTA, SANTO DOMINGO ZANATEPEC, SAN MIGUEL CHIMALAPA	OAXACA	2014
PROYECTO AMPLIACIÓN DE LA MINERA CUZCATLÀN DE FORTUNA SILVER	OAXACA	2015
PROYECTO MINERA PLATA REAL IXTEPEC	OAXACA	2016
PROYECTO MINERO SANTA MARÍA ZAPOTITLÁN 1	OAXACA	2017
PROYECTO AMPLIACIÓN DE LA MINA EL ÁGUILA	OAXACA	2018
PROYECTO MINERO SAN PABLO CUATRO VENADOS	OAXACA	2021
PROYECTO MINERO LA LUPE	PUEBLA	2012
PRYECTO LAS ESPEJERAS	PUEBLA	2012
PROYECTO MINERA EN TLATLAUQUITEPEC	PUEBLA	2013
PROYECTO MINERO EL GAVILÁN/TULIGTIC, IXTACAMAXTITLÁN	PUEBLA	2014
PROYECTO MINERO GAViLÁN EN LIBRES	PUEBLA	2014
PROYECTO MINERO WIRICUTA, REAL DEL CATORCE	SLP	2010
PROYECTO MINERO LA PEINETA/ PUEBLO COMCA'AC	SONORA	2014
PROYECTO MINERO BUENAVISTA DEL COBRE	SONORA	2015
PROYECTO MINERO PEÑASQUITO EN MAZAPIL	ZACATECAS	2016
PROYECTO MINERO CABALLO BLANCO	VERACRUZ	2010
PROYECTO MINERO EL COBRE 2	VERACRUZ	2016
PROYECTO DE EXPLORACIÓN MINERA LA VICTORIA	VERACRUZ	2019

CUADRO 2. CONFLICTOS RELACIONADOS CON LA EXPLOTACIÓN, CONDUCCIÓN, TRANSFORMACIÓN DE HIDROCARBUROS		
CASO	LOCALIZACIÓN	AÑO DE INICIO
EXPLOTACION HIDROCARBUROS		
SUBASTA POZOS DE HIDROCARBUROS RONDA 2.2	CHIAPAS	2017
EXPLOTACIÓN HIDROCARBUROS NO CONVENCIONALES POR FRANCKING		
EJIDOS PALMIRA Y EMILIANO ZAPATA	COAHUILA	2014
SIERRA NORTE DE PUEBLA	PUEBLA	2016
HUASTECA POTOSINA	SLP	2016
TOTONACAPAN - HUASTECA	VERACRUZ	2014
GASODUCTOS		
GASODUCTO EN SAN JUAN BAUTISTA / RED	JALISCO	2019
GASODUCTO PIM	PUEBLA	2012
GASODUCTO TUXPAN-TULA (PUEBLA)	PUEBLA	2016
GASODUCTO EL ENCINO - TOPOLOBAMPO	CHIHUAHUA	2014
GASODUCTO TAMAZUNCHALE	SLP	2013
GASODUCTO GUAYMAS SONORA	SONORA	2016
REGASIFICADORAS		
REGASIFICADORA LAGUNA DE CUYUTLÁN	COLIMA	2007

CUADRO 3.CONFLICTOS RELACIONADOS CON PROYECTOS AGROPRODUCTIVOS		
CASO	LOCALIZACIÓN	AÑO DE INICIO
GRANJA PORCÍCOLA PUEBLO MAYA HOMÚN	YUCATÁN	2017
GRANJA PORCÍCOLA KEKEN CELESTÚN/KINCHIL	YUCATÁN	2019
GRANJA PORCÍCOLA CHAPAB	YUCATÁN	2019
GRANJA PORCÍCOLA KANCABCHÉN II SITILPECH	YUCATÁN	2021
GRANJA PORCÍCOLA SANTA MARÍA CHI	YUCATÁN	2023
SOYA TRANSGÉNICA	YUCATÁN	2012

CUADRO 4. CONFLICTOS RELACIONADOS CON LA INDUSTRIA DE LA ENERGÍA		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO DE INICIO**
HIDROELÉCTRICAS		
HIDROELÉCTRICA RÍO CHACTÉ	CHIAPAS	2014
HIDROELÉCTRICA BOCA DEL CERRO- BINACIONAL-	CHIAPAS	2010
PRESA HIDROELÉCTRICA LA PAROTA	GUERRERO	2003
PRESA LA YESCA	JALISCO	2007
PRESA LAS CRUCES	NAYARIT	2012
PRESA PASO DE LA REINA	OAXACA	2008
HIDROELÉCTRICA CERRO DE ORO	OAXACA	2010
HIDROELÉCTRICA TABLÓN DE PRIMAVERA	OAXACA	2016
HIDROELÉCTRICA SAN FELIPE USILA	OAXACA	2014
PRESA HIDROELÉCTRICA PUEBLA I RÍO AJAJALPAN	PUEBLA	2012
SISTEMA HIDROELÉCTRICO ATZALAN - COYOLAPA- HUITZILATL	PUEBLA	2016
HIDROELÉCTRICA EL NARANJAL	VERACRUZ	2011
REPRESAS RÍO DE LOS PESCADOS /PROYECTO PROPÓSITOS MÚLTIPLES XALAPA	VERACRUZ	2010
PARQUES EÓLICOS		
PARQUE EÓLICO MAREÑA RENOVABLE	OAXACA	2011
PARQUE EOLICO JUCHITÁN EÓLICA DEL SUR	OAXACA	2011
PARQUE EÓLICO BII HIOXO	OAXACA	2013
PARQUE EÓLICO GUNAA SICARU	OAXACA	2016
PARQUE EÓLICO PIEDRA LARGA	OAXACA	2011
PARQUES FOTOVOLTAICOS		
PROYECTO EÓLICO Y FOTOVOLTAICO CANSAHCAB	YUCATÁN	2014
PROYECTO FOTOVOLTAICO TICUL A Y B	YUCATÁN	2016
PARQUE YUCATÁN SOLAR (ANTES CUNCUNUL)	YUCATÁN	2018
TERMOELÉCTRICAS		
TERMOELÉCTRICA HUEXCA	MORELOS	2012
TERMOELÉCTRICA LA CHARRERÍA	JALISCO	2019
TERMOELÉCTRICA LAGUNA DE CUYUTLÁN	COLIMA	2008
LÍNEAS DE CONDUCCIÓN ELÉCTRICA		
PROYECTO LÍNEA DE ALTA TENSIÓN CUETZALAN ENTRONQUE TEZIUTLÁN II	PUEBLA	2016

CUADRO 5. CONFLICTOS RELACIONADOS CON LA CONSTRUCCIÓN DE OBRAS HIDRÁULICAS Y TRASVASES		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO DE INICIO**
PRESAS		
PRESA EL ZAPOTILLO	JALISCO	2008
PRESA PILARES	SONORA	2013
PRESA MILPILLAS	ZACATECAS	2013
PRESA LA MAROMA	SLP	2018
PRESA LA BOQUILLA	CHIHUAHUA	2020
ACUEDUCTOS Y TRASVASES		
ACUEDUCTO INDEPENDENCIA	SONORA	2011
ACUEDUCTO MONTERREY VI	NUEVO LEÓN	2014
ACUEDUCTO MONTERREY VI HUASTECA POTOSINA	SAN LUIS POTOS	2013
TRASVASE PROYECTO BANDERA BLANCA	VERACRUZ	2013

CUADRO 6. CONFLICTOS RELACIONADOS CON LA CONSTRUCCIÓN DE INFRAESTRUCTURA DE COMUNICACIÓN		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO**
AUTOPISTAS, CARRETERAS, LIBRAMIENTOS		
ARCO SUR MILPA ALTA	CDMX	2011
CARRETERA SXTOBAL-PALENQUE	CHIAPAS	2009
CARRETERA BOLAÑOS-HUEJUQUILLA	JALISCO	2008
LERMA TRES MARÍAS Y RAMAL LERMA-VALLE DE BRAVO	EDO MEX	2008
AUTOPISTA TOLUCA NAUCALPAN/SN FCO XOCHICUAUTLA	EDO MEX	2008
AUTOPISTA TENANGO DEL VALLE - IXTAPA DE LA SAL	EDO.MEX	2011
AUTOPISTA PIRÁMIDES-TEXCOCO	EDO MEX	2016
AUTOPISTA LA PERA-CUAUTLA	MORELOS	2012
ARCO PONIENTE	PUEBLA	2013
AUTOPISTA CUAPIAXTLA- CUACNOPALAN	TLAXCALA	2017
TRENES		
TREN MAYA TRAMO 1 PALENQUE-ESCÁRCEGA	CAMPECHE	2019
TREN MAYA TRAMO 2 Y 3	QUINTANA ROO	2020
AEROPUERTOS		
NAICM	EDO MEX	2000
AIFA SANTA LUCIA	EDO MEX	2019
AEROPUERTO DE CREEL	CHIHUAHUA	2003

CUADRO 7. CONFLICTOS RELACIONADOS CON LA CONSTRUCCIÓN DE INSTALACIONES INDUSTRIALES		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO DE INICIO**
CIMARI GENERAL CEPEDA	COAHUILA	2014
PARQUE INDUSTRIAL PUENTE MADERA/ CORREDOR TRANSOCEÁNICO	OAXACA	2019
DRENAJE INDUSTRIAL JUAN C. BONILLA	PUEBLA	2019
PLANTA DE AMONIACO GPO-TOPOLOBAMPO	SINALOA	2015

CUADRO 8. CONFLICTOS RELACIONADOS CON PROCESOS DE URBANIZACIÓN		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO DE INICIO**
WALMART CUETZALAN	PUEBLA	2010
DESARROLLO URBANO BOSQUES DEL PARAÍSO	MÉXICO	2012
SIERRA DE SAN MIGUELITO	SLP	2020
RELLENO SANITARIO JILOTZINGO	EDO MEX	2006
RELLENO SANITARIO SN MIGUEL MIMIAPAN	EDO MEX	2007
RELLENO SANITARIO SAN JUAN DE LAS HUERTAS	EDO MEX	2007
RELLENO SANITARIO EN ALDAMA	GUANAJUATO	2020
RELLENO SANITARIO EN CICACALCO	ZACATECAS	2020

CUADRO 9. CONFLICTOS RELACIONADOS CON PROYECTOS TURÍSTICOS		
CASO	**LOCALIZACIÓN**	**AÑO DE INICIO**
BARRANCAS DEL COBRE	CHIHUAHUA	2010
MUELLE BARRA DE POSTOSÍ	GUERRERO	2011
TENACATITA	JALISCO	2010
DESARROLLO TURÍSTICO ISLA DEL REY	NAYARIT	2011

CUADRO 10. CONFLICTOS POR CONTROL DEL AGUA		
CASO	LOCALIZACIÓN	AÑO DE INICIO
PUEBLOS NAHUAS VS BONAFONT	PUEBLA	2021
MUNICIPALIZACIÓN DEL AGUA COYOTEPEC	MÉXICO	2013
MUNICIPALIZACIÓN DEL AGUA TECÁMAC	MÉXICO	2005
MUNICIPALIZACIÓN DEL AGUA CHOLULA	PUEBLA	2013
MUNICIPALIZACIÓN DE AGUA AMEALCO	QUERÉTARO	2021

Memoria y legado: la lucha por el agua y el territorio en la Sierra Noroccidental de Puebla

Eliana Acosta Márquez[1]

Durante la movilización contra los megaproyectos, una de las condiciones de la resistencia ha sido la valoración de lo propio y el despliegue de un proceso que interesa focalizar este capítulo: la reconfiguración de la identidad indígena. Por un lado, las comunidades se han visto obligadas a demostrar su calidad de pueblo indígena, en particular, con los amparos interpuestos y la presentación de peritajes antropológicos como prueba en el marco de la lucha legal. Por otro lado, aunado a este trasfondo político-jurídico, como parte de los mecanismos de defensa y salvaguarda, se ha activado la memoria colectiva y el reconocimiento de lo propio, actualizando el vínculo con el territorio y su afirmación a la vez como un legado y respuesta creativa ante el presente.

Tomando como base la lucha contra el gasoducto Tuxpán-Tula en la Sierra Noroccidental de Puebla, se identificará el conflicto como parte de un proceso histórico en la historia reciente de México y desde diferentes escalas: norcontinental, nacional, regional y local-comunitario. Este emprendimiento de la empresa canadiense TC Energy, antes TransCanada, que inició durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, y continúo bajo la actual alianza con la Comisión Federal de Electricidad (CFE) durante la administración de Andrés Manuel López Obrador, es una muestra del despliegue del T-MEC y de la integración económica entre México, Estados Unidos y Canadá.

Siguiendo la implementación de este gasoducto, se pueden entrever las estrategias de una de las principales corporaciones de hidrocarburos del planeta y su adaptación a las políticas energéticas de los gobiernos en turno; entre el periodo neoliberal y en un declarado cambio de régimen en el cual se procura la rectoría del Estado y una política gubernamental con un fuerte despliegue de programas sociales. Aun cuando este proyecto a gran escala no se ha concluido y concretado en la Sierra

1 Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Noroccidental de Puebla, es posible reconocer los impactos provocados por los acuerdos comerciales entre los estados de América del norte, especialmente en las comunidades y territorios de una región con la mayor diversidad biocultural del estado de Puebla y de las principales del país.

Ciertas claves locales que se encuentran en el vínculo que los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental de Puebla han mantenido con el agua y la tierra, en el contexto de la defensa del territorio contra el gasoducto Tuxpán-Tula, serán la base para ubicar los mecanismos de salvaguarda de lo propio que son compartidos con otras regiones del país y otras latitudes. Ello permitirá ubicar un proceso donde entran en juego contradicciones y acomodos que se generan a nivel del capital trasnacional y del Estado nacional, los cuales se extienden y tienen su expresión a escala regional y en las comunidades. Ese marco permitirá situar los mecanismos de defensa, las formas organizativas y las adaptaciones como respuestas locales ante este emprendimiento trasnacional aún en proceso de implementación en la región.

El tema en perspectiva

Resultado de la Reforma Energética y de la apertura económica en el marco del Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC) durante el periodo neoliberal, gran parte del territorio nacional fue concesionado y puesto a la venta para la extracción de minerales, producción y distribución de energía. Diversos pueblos se han visto orillados a entrar en procesos de negociación como parte de la implementación de estos emprendimientos y de la integración económica territorial, tanto nacional como norcontinental.

Estos "Proyectos a Gran Escala", como advirtiera Gustavo Lins Ribeiro (1987: 8), tienen larga data como constituyentes de la expansión de los sistemas económicos a través de canales, ferrocarriles, presas, hidroeléctricas, carreteras y otras obras de infraestructura. No obstante, en el contexto del modo de producción capitalista cabe subrayar los procesos de planificación, intervención y ordenamiento que involucran redes e intereses político-económicos nacionales e internacionales, así como el impacto de estos proceso burocráticos y corporativos en realidades concretas.

El Estado y el capital han pretendido reorganizar el espacio conforme a lo planificado. Pero este, desde luego no está vacío: es el territorio donde habitan poblaciones, espacios vitales y ecosistemas que han sustentado la existencia de múltiples comunidades humanas y no humanas. En este proceso, siguiendo a Henri Lefebvre (1999: 114), se encuentran relaciones confrontadas con el espacio y originadas en diversos tiempos históricos con fuerzas de producción, relaciones sociales y representaciones no solo distintas, sino también divergentes que dan lugar a múltiples contradicciones que cabe dilucidar desde la perspectiva

antropológica. Ahí donde se establecen enclaves de explotación, cadenas de suministro, inversiones, contratos y ganancias, se hace preciso nombrar y situar los territorios y las comunidades que lo habitan, reconocer el vínculo que mantienen con su hábitat y los mundos de vida generados a lo largo del tiempo.

Bajo esa perspectiva nos aproximamos a la inscripción de la cultura en el espacio y, como lo advirtiera Gilberto Giménez (1999: 36), ante un sentido de pertenencia y memoria colectiva sobre el territorio fundamentado tanto en una dimensión simbólica-cultural, como en un complejo ecológico que configura las diversas identidades socioterritoriales. Precisando al respecto de las potencias asociadas al territorio, Alicia Barabas plantea la noción de entidades etnoterritoriales, de las cuales especifica:

> Los lugares y las marcas están asociados a eventos míticos y rituales; en ellos se manifiestan las potentes entidades territoriales, con voluntad y figura, conocidas como Dueños, que viajan de sitio en sitio y van estableciendo lugares y marcas emblemáticas del etnoterritorio, que se traen desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales contemporáneas (Barabas 2006: 53).

Aquello que se distingue como elementos de la naturaleza o recursos naturales como cerros, bosques, ríos, flora y fauna, que son susceptibles de apropiación y explotación a partir de una ontología naturalista que cosifica al territorio (Descola 2021), desde el punto de vista de los pueblos originarios constituyen el referente más importante de su identidad colectiva. Estos elementos conforman seres integrantes de un complejo espacio con los cuales se establecen relaciones de filiación y alianza, estableciendo así una continuidad entre los humanos y su entorno ajena a la discontinuidad objetivadora de Occidente (Surallés y García 2004).

Retomando estos planteamientos, interesa en este capítulo desplegar un enfoque relacional y coadyuvar en el conocimiento y comprensión de los procesos de lucha y defensa del territorio de los pueblos originarios en el México actual; poniendo énfasis tanto en el contexto político y económico, como en los propios términos y relaciones de las comunidades.[2] Una contribución del presente trabajo, en el marco de la antropología y de la etnografía contemporánea mexicana, es problematizar y ahondar en la multidimensionalidad de aquello que se distingue como elementos de la naturaleza o recursos naturales, que además son susceptibles de apropiación y explotación cuando se cosifica al territorio. En específico, se busca mostrar

2 Al respecto, cabe destacar el trabajo desplegado por González (2023) en su libro *Ecologías insumisas. Antagonismos al geontopoder de la extracción petrolera*. Esta etnografía, además de dar cuenta de las diversas escalas implicadas en la explotación de hidrocarburos desde una geopolítica y economía global, ahonda en la perspectiva de las comunidades afectadas con un enfoque ontológico y relacional.

cómo desde el punto de vista de las comunidades afectadas, estos elementos constituyen el referente más importante de su identidad colectiva y conforman seres integrantes de un complejo espacio de interrelación, estableciendo así una continuidad entre los humanos y su entorno en contigüidad con el territorio.[3]

Con base en este principio, habrá que advertir que en la Sierra Noroccidental de Puebla los cerros junto con los manantiales, los bosques y otros constituyentes del entorno, son morada de dueños, señores o guardianes asociados con poderes y dominios específicos, generalmente identificados con los mantenimientos y con los que los serranos establecen diversas formas de intercambio que ponen en movimiento una compleja circulación y economía ritual entre humanos y potencias extrahumanas. Entonces, habrá que concebir al territorio como los cuerpos de los señores, dueños o guardianes del agua, del monte, de los animales o de las semillas. La constitución de la vida así como su deterioro, se juega en el vínculo con estas entidades y también con los aires, los santos y los ancestros, conformando así una comunidad devenida en el tiempo (Acosta 2020a).

Entre múltiples cambios económicos, políticos y procesos de adaptación de las comunidades, es evidente la actualidad y vigencia de una lógica cultural que dista del valor de cambio y el mercado que se manifiesta en la provisión de los mantenimientos y, sobre todo, en el vínculo con el agua y el cuidado de los manantiales. Estos cuerpos de agua, además de ser las principales fuentes de biodiversidad, salud y subsistencia de los serranos, son parte de un complejo de saberes y organización comunitaria; expresión de lo que se ha identificado como un "paradigma de la gestión de los ciclos vitales" (Moctezuma 2023).

El agua como parte constituyente del territorio no solo es un recurso para la reproducción material: es parte de un entramado que posibilita la vida comunitaria arraigada a su entorno, fundamento de su memoria histórica y raíz de su identidad cultural. El líquido vital, además de un elemento imprescindible para la reproducción de la existencia, es un complejo de relaciones, matriz cultural y enclave de la memoria que articula la vida comunitaria en el territorio. Además de identificar el agua como un valor de uso que dista de una mirada cosificada o mercantil, esta muestra la vigencia de la concepción del agua como un legado de los antepasados y como un don otorgado por una entidad viva y ancestral, siendo el líquido vital parte de su cuerpo.

---

3 En ese contexto, la aportación de la antropología ha sido importante para superar el modelo dualista y dicotómico entre cultura y naturaleza, con base en la evidencia de la cosmología de pueblos no occidentales que establecen una continuad entre humanos, objetos, espíritus y animales. Además, esta perspectiva ha mostrado que el poder económico y político, los modos de vida, la identidad, los valores y las percepciones, impactan en el uso y control del entorno y de las interacciones en diversos ecosistemas.

No extraña, entonces, que estas fuentes de agua en el marco del binomio agua-cerro, se encuentre un proceso de lucha y disputa ante diversos emprendimientos que trastocan a las comunidades y sus hábitats. Mientras que las empresas buscan los recursos naturales más rentables, los yacimientos de explotación o las rutas más cortas y baratas para instalar sus ductos, para las poblaciones afectadas implican los espacios de vida donde se ha tejido una comunidad ampliada con el entorno, donde también se encuentran los manantiales y los cerros que han fundamentado su existencia. Como parte de la resistencia y lucha ante estos emprendimientos, se han desplegado mecanismos de salvaguarda del territorio que interesa puntualizar aquí: 1) la valoración de lo propio; 2) la reconfiguración de la identidad indígena y 3) la activación de la memoria colectiva.

Como ha planteado Pineda (2018), en el contexto de la implementación de los megaproyectos las comunidades se han visto obligadas a demostrar su calidad de pueblo indígena.[4] Consecuentemente, una de las primeras estrategias de las empresas es la falta de reconocimiento de los pueblos como 'pueblos indígenas' para eludir la consulta y el consentimiento conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo. Es así que se han emprendido luchas legales, interpuesto amparos y presentado pruebas periciales para garantizar la autodeterminación y la garantía de la consulta. Esto ha dado lugar a un proceso de afirmación de la identidad indígena y un uso político y estratégico de la identidad en el marco de la defensa de los derechos colectivos y culturales.

Lo anterior, a su vez, ha derivado en un proceso de reconfiguración de la identidad indígena, que además de la reafirmación y la valoración de lo propio, ha propiciado el reconocimiento del origen indígena de comunidades incluso ya identificadas como mestizas. Al respecto, cabe advertir tanto el carácter contextual y situado, como la condición relacional y dinámica de la identidad, sobre lo cual Bartolomé plantea: "La identidad puede entonces basarse en la cultura, pero no depende de un patrimonio exclusivo; incluso las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc., sin por ello dejar de constituir bases para formulaciones identitarias" (1999: 76-77).

En este proceso de valoración de lo propio, reconfiguración de la identidad indígena y reafirmación del vínculo con el agua y el territorio, se activa la recuperación de la memoria colectiva. Al respecto, Perreault (2018) plantea

---

4 El concepto 'indígena' se aplica a la población originaria asociada a un territorio previo a la constitución de los Estados nacionales. Por un lado, el uso de este apelativo junto con la categoría de 'indio', ha abarcado, simplificado y negado una diversidad étnica, lingüística, histórica y cultural. Por otro lado, este concepto ha adquirido un sentido particular y de especial relevancia jurídica a partir de la declaración de derechos de los pueblos indígenas por parte de organismos internacionales, como la reforma de la Constitución de nuestro país en el 2001.

dos ejes fundamentales al centrarse en la memoria del agua en el contexto de la industria minera en Bolivia, en la experiencia del agua por su presencia y ausencia. A partir de la contaminación y el secado de pozos y ríos, se da un proceso de reflexión de la situación actual y reasignación de la situación presente en contraste con lo que fue, pero también en relación con lo que podría, se quiere o debería ser. Si bien se presenta un proceso de idealización del pasado, se abren las condiciones para configurar un potencial político y un fundamento para la acción y la transformación. Esta reelaboración del pasado puede ser una base política para la justicia ambiental, ya que "Estas memorias tienen el potencial de formar una base conceptual para comprender la justicia hídrica y para la acción colectiva destinadas a lograr futuros ambientales más justos" (Perreault 2018: 112).

Por otra parte, las memorias del agua propias de las comunidades afectadas nos conducen a otra historia –opuesta a la historia 'nacional' con su grandeza, progreso y desarrollo–. En relación con Bolivia, advierte Perreault (2018) que al preponderar la minería como un factor central de la constitución histórica del país y construcción de la identidad nacional, se han desdibujado sus impactos en el ambiente, los territorios y las economías de las comunidades campesinas y originarias.

A través de esas otras memorias activadas en los contextos de despojo e implementación de megaproyectos, se pueden situar los costos e impactos de la implementación de estos emprendimientos, a la vez que se afirma el vínculo con el territorio reconociendo su actualidad y vigencia. En ese proceso no solo se actualiza la memoria, sino que también se fortalece el legado del agua y del territorio como mecanismos para su defensa y salvaguarda de otras posibilidades de existencia.

Figura 1. Posicionamiento en un muro de Chila de Juárez.

Fuente: Archivo personal. Chila de Juárez, municipio de Honey, 11 de septiembre de 2022.

La Sierra Noroccidental de Puebla[5]

Históricamente, la Sierra Norte de Puebla ha sido un espacio de comunicación y puente entre el Golfo y el Altiplano Central, tal condición ha conformado a esta región desde la época prehispánica hasta nuestros días. Entre las tierras bajas –próximas a la costa y la zona más alta localizada en la cordillera de la Sierra Madre Oriental– se ubican diversos pisos ecológicos que hacen de la parte noroccidental una región rica en biodiversidad que alberga desde el bosque tropical cálido y húmedo, hasta el bosque de niebla y el de pino-encino. Diferentes cuencas hidrológicas se encuentran en esta región: la Cuenca del Río Tuxpan, la Cuenca del Río Cazones, la Cuenca del Río Tecolutla y la Cuenca del Río Moctezuma. Parte de esta complejidad es el agua subterránea que forma parte del sistema hidrológico de esta área del estado de Puebla, la cual, junto con el agua superficial y atmosférica –con su característica neblina– ha configurado los 'territorios del agua' donde han coexistido comunidades otomíes, nahuas, totonacas, tepehuas y poblaciones mestizas.[6]

La parte noroccidental se distingue de la oriental y septentrional dentro de la región administrativa, que genéricamente se conoce como la Sierra Norte de Puebla. Desde un enfoque histórico y lingüístico, el historiador Bernardo García (1987) advierte que en esta área –desde la hegemonía de Teotihuacán– se instauró la ruta principal entre la Cuenca de México y Tuxpan, la cual continuó hasta el dominio texcocano;[7] razón por la cual esta porción de la sierra es definida como teotihuacana-texcocana con la variante náhuatl.

Al respecto, el arqueólogo Alberto Barroso (2019: 14-15), coincide con García (1987) en distinguir las diferencias al interior de esta unidad política-administrativa, y plantea la posibilidad de una geografía cultural conformada por microrregiones

---

5 Esta contextualización de la región se deriva de la participación en el proyecto de investigación e incidencia del CONAHCYT "Derechos humanos y agua en pueblos indígenas y comunidades vulnerables" coordinado por Francisco López Bárcenas desde El Colegio de San Luis y una elaboración previa se encuentra en el capítulo "El agua y la trama de la vida. Una aproximación al ciclo hidrosocial en la Sierra Noroccidental de Puebla" del libro *El sonido del agua: naturaleza, saberes y oralidad*.

6 La Sierra Noroccidental de Puebla cuenta con 35 municipios y 1532 localidades, de las cuales se calcula que 98.1% son rurales. La totalidad de los municipios cuenta con población indígena y 20 de ellos son considerados mayoritariamente indígenas, siendo la región del estado con mayor cantidad de municipios con esta condición. Con una extensión de 5 792.3 km^2, colinda con los estados de Veracruz e Hidalgo, y cuenta con una población total de 701 527 –365 768 mujeres y 335 759 hombres– (INEGI 2020).

7 La zona oriental la distingue por la variante náhuat que se extiende a Veracruz, el oriente de Tabasco y hasta Centroamérica con el pipil y antecedentes olmecas-xicalancas y lazos con Tlaxcala. La septentrional sostiene que se mantuvo ajena a las influencias del centro y predominó la proximidad con el Tajín y la filiación étnica totonaca.

pluriculturales. No obstante, subraya la necesidad de trascender las fronteras del norte del estado de Puebla para abarcar parte de Hidalgo y Veracruz dentro del límite sur de la Sierra Madre Oriental. Precisamente, Barroso (2019) toma como referente las cuencas hidrológicas para reconocer los vínculos, más allá de las fronteras estatales actuales y así ubicar los patrones de asentamiento y las relaciones económicas, políticas y culturales. En ese marco regional, la porción de esta área se ubica como parte del sur de la Huasteca y también del antiguo Totonacapan en su límite occidental (Velázquez 1995; Stresser-Péan 2005; Masferrer 2006; Incháustegui 2008).

Esta condición geográfica ha impactado la historia de los pueblos serranos desde la época prehispánica hasta nuestros días. La irrupción de la población peninsular y mestiza marca múltiples cambios, sin embargo, se debe distinguir el control económico y político de lo que serían las cabeceras municipales por medio de familias y linajes que sucesivamente han heredado el poder hasta la fecha, han acaparado la tierra y promovido la sustitución del uso de suelo y productos con fines comerciales, destinados precisamente al centro de México a través de dos principales rutas: Tulancingo y Huauchinango. Este proceso que inició durante La Colonia se agudiza en el siglo XIX, sobre todo a partir de las reformas liberales y la desamortización de las tierras comunales y el predominio de la propiedad privada. En este contexto, se acelera el acaparamiento de tierras y la extensión de la producción de café, cultivo que, junto con la ganadería extensiva, reconfiguró la región y favoreció la formación de una oligarquía local, la cual ha reproducido su poder e influencia hasta el presente bajo la figura de diferentes partidos políticos.

A finales del siglo XIX, el control mestizo y la transformación económica y política y socioambiental se intensifica a partir del proceso de industrialización incipiente y la presencia de instituciones nacionales en la región. Por una parte, destaca la construcción del sistema ferroviario en 1898 que vinculó a Huauchinango con las ciudades de Tulancingo, Puebla y la Ciudad de México, facilitando así el comercio de café y otros productos como la panela derivada de la caña de azúcar. Por otra parte, está la construcción del Complejo Hidroeléctrico de Necaxa, el cual sería primero manejado por la empresa anglocanadiense Mexican Light and Power Company durante el gobierno de Porfirio Díaz, y en el siglo XX por la empresa estatal Luz y Fuerza del Centro. Esta hidroeléctrica es la primera en su tipo en el país y es relevante en diversos sentidos en el marco de la historia de la industrialización del país (Peña 2011); industria que, junto con la producción petrolera, ha transformado drásticamente la Sierra Noroccidental.

La construcción de un polo de desarrollo industrial en la cuenca del norte de Veracruz impactó desde principios de siglo XX en este estado y en el norte de Puebla; tanto por la producción como por la distribución de hidrocarburos dada su localización estratégica entre el centro del país y el Golfo en el marco geopolítico de

Norteamérica. Esta región quedó comprendida en la zona denominada Tampico-Misantla, que comprende los estados de Tamaulipas, Veracruz y Puebla. Sus yacimientos fueron explotados intensivamente durante el siglo XX y sería renovado su aprovechamiento a partir de las reservas de yacimientos de Chicontepec, ubicadas precisamente en la colindancia entre Puebla y Veracruz (Ocampo 2015). A principios del siglo XXI este descubrimiento representó el yacimiento de petróleo más grande en la historia reciente del país e implicó el uso de la fracturación hidráulica –*fracking*– en la región, en específico en los municipios de Pantepec, Venustiano Carranza y Francisco Z. Mena del estado de Puebla.

Desde principios del siglo XXI hasta la fecha, se multiplicaría el modelo extractivo y los megaproyectos. En específico, se intensificaría este proceso a partir de las reformas estructurales con la Reforma Energética en 2014, favoreciendo la integración y explotación de áreas otrora remotas desatando a su paso múltiples conflictos sociales por los derechos territoriales de la tierra. Abaratando costos y con múltiples irregularidades, se han logrado imponer estos emprendimientos, pero sin mayores consecuencias para las empresas y las instituciones de gobierno involucradas, pero sí con evidentes afectaciones a los territorios de los pueblos, lo que ha puesto en juego la integridad del territorio y la salud socioambiental de las comunidades indígenas y no indígenas que habitan la región de la Sierra Noroccidental.

Aun cuando esta región concentra la mayor diversidad biocultural del estado de Puebla y constituye uno de los principales núcleos de biodiversidad del país y reservorio del líquido vital, es creciente y acelerado su deterioro. En específico, el bosque mesófilo de montaña que alberga esta región se distingue por sus especies endémicas, sus recursos forestales y sus fuentes hidrológicas y ha sido reconocido como sistema prioritario para la conservación. No obstante, hoy constituye uno de los ecosistemas más críticos y amenazados: así como es notable el deterioro creciente del bosque y su condición fragmentaria, lo es también el cambio en la temporalidad de las lluvias, nubosidad, neblina y humedad que nutren los cuerpos de agua y son fuente de la vida toda en la región.[8]

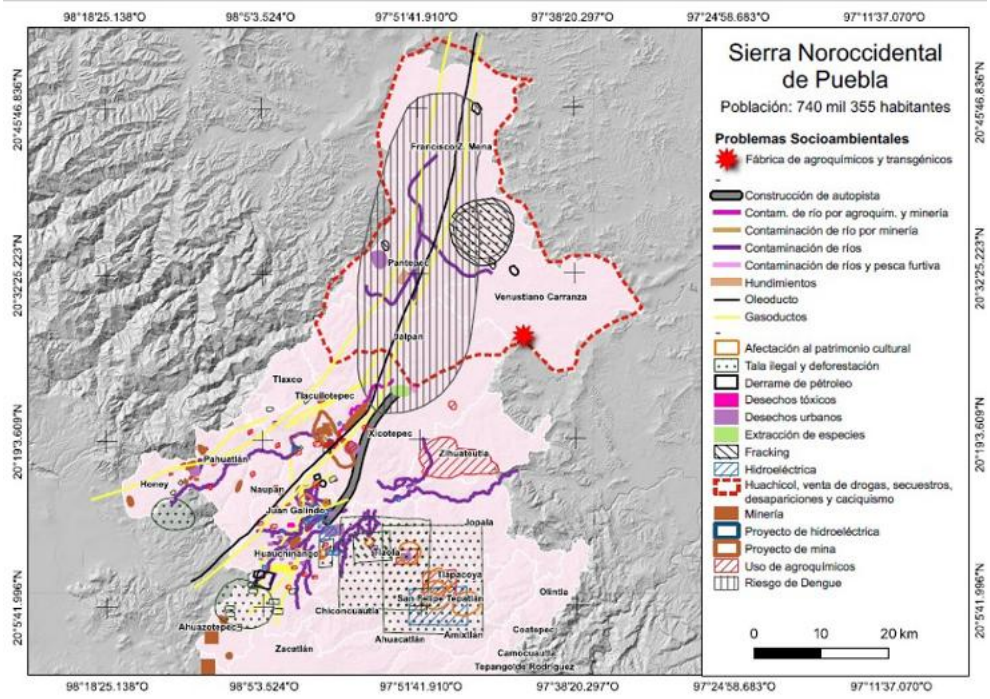
Además del deterioro del bosque y de la alteración del ciclo hidrológico, es creciente la contaminación de los ríos y la afectación del agua subterránea que fluye entre los cerros y emerge en los manantiales, ello a causa de múltiples procesos con distinto origen temporal pero superpuestos en el presente. En ese contexto, destaca la contaminación del Río Necaxa –subcuenca del Río Tecolutla–, el Río San Marcos –subcuenca del Río Cazones– y el Río Pantepec –subcuenca del Río Tuxpán–. Si por una parte se ubica la ganadería extensiva, la expansión de monocultivos y la producción y transportación de hidrocarburos, en décadas

8 Véase: https://www.ceccam.org/territorios-agua/

recientes a estos factores se suman la intensificación del extractivismo y la propagación de megaproyectos.

Aunado al cambio climático, la merma del líquido vital, la falta de manejo de aguas residuales y de desechos urbanos, se han incrementado los estragos por la explotación de hidrocarburos, la fracturación hidráulica, la distribución de petróleo y gas, la minería y tala de bosques indiscriminada y el manejo de agrotóxicos –en particular en la producción del café, naranja y jitomate– y el uso de plaguicidas en el ganado. Procesos contaminantes que, además de alterar el ciclo hidrológico y deteriorar la biodiversidad, contaminan el agua y envenenan la tierra y enferman a las poblaciones de la región.

Figura 2. Impactos socioambientales en la Sierra Noroccidental de Puebla derivado del mapeo comunitario.



Fuente: Mapa elaborado por Gonzalo Martínez y editado por Deyani Ávila en el marco de la participación en el proyecto de investigación e incidencia del CONAHCYT "Derechos humanos y agua en pueblos indígenas y comunidades vulnerables", 2023.

Es progresiva también la transformación de los territorios y los modos de vida ocasionada por: el desplazamiento de la milpa por invernaderos y monocultivos,

la sustitución de las semillas nativas y criollas por las 'mejoradas', el uso de agroquímicos, la tala de los bosques y la creciente deforestación, la fragmentación del territorio por una carretera o al trozar los cerros para la explotación de minas, la instalación de ductos, la perforación de pozos profundos y la apropiación privada del líquido vital. Al tiempo que se instaura un nuevo orden ecológico, como advertiría Jean Robert (1994: 84), estamos ante la "abolición del agua como un ámbito de comunidad"; resaltaría este estudioso al respecto: "la sinuosa vitalidad sagrada se torna en la funcionalidad de un recurso".

Este elemento que nos brinda vida, al entrar en el ciclo económico y ser valorizado como depósito y mercancía, socava los lazos de las comunidades y desenraiza a la gente de su tierra, de su tradición y principio de mesura. Al romper los vínculos comunitarios y su matriz cultural, se trastocan las propias formas de regulación y distribución, Más aún, se altera el metabolismo social con su entorno y, por ende, el ciclo del agua.

El vínculo con el agua y el territorio

Al centrarse la antropología en la comprensión de las relaciones humanas y el medio ambiente, ha dado cuenta de diversas maneras de concebir e interactuar con eso que llamamos naturaleza y su expresión en la diversidad biocultural. Con su atención puesta en la unidad y la diversidad de lo humano, ha desmontado visiones hegemónicas y discursos ecológicos predominantes, asimismo, pone en cuestión la racionalidad política-económica que se pretende única (Santamarina 2008).

Además de contribuir en el conocimiento de las condiciones que han conducido a la fractura metabólica entre la sociedad y su entorno, el conocimiento directo de diversas formas de existencia no solo ha demostrado la viabilidad de otros mundos posibles, sino también la posibilidad de imaginar y construir nuevos horizontes. En su interés por la diversidad, la Antropología ha mostrado otras formas de vida, en las cuales se establece una continuidad entre humanos y el entorno y modos de socialidad que integran a la naturaleza. El uso del entorno implica una razón práctica y simbólica, formas de nombrar y un complejo de relaciones, los cuales a su vez son expresión de un vínculo constitutivo de las comunidades con su hábitat.

Las relaciones humano-ambientales, advierte Mondragón (2015: 34), nos conducen a formas de entender y generar el espacio y el tiempo. Concebido el medio ambiente como un "cosmos relacional" bajo el reconocimiento de otros principios de existencia, procesos generativos y de transformación, el autor reafirma la relevancia del estudio de la "red de nexos", es decir, interacciones entre personas y territorios.

Precisamente, la perspectiva ecológica ha subrayado la compleja trama de relaciones entre las diversas partes de un todo unificado, así como la necesidad de reconocer la red de fenómenos interdependientes, su conexión y entretejido. Al respecto, Gregory Bateson (2006: 266) en su interés por todo lo vivo, además de plantear que en el sistema organismo-ambiente los humanos se encuentran necesariamente enredados, integra los procesos mentales en contextos de aprendizaje y ciertas tipologías mientras identifica relaciones entre las partes, patrones y circuitos de organización y diferenciación.

Siguiendo la senda trazada por Bateson (2006) y con base en la noción de percepción, Tom Ingold (2000: 16) propone una "ecología de la vida" poniendo el acento en el proceso generativo, en la sinergia y dinámica de todo organismo vivo en su ambiente como una totalidad indivisible en continuo devenir. En específico, se interesa por la ontogénesis y el proceso de formación del mundo de vida, para ello, el autor establece una ecología de lo sensible basada en una educación sensorial y de la atención, así como la adquisición progresiva de las claves de percepción del mundo que dotan de sentido, las cuales son transmitidas de generación en generación mediante su codificación en símbolos materiales (Ingold 2000: 22).[9]

Bajo esta perspectiva, es oportuno abordar el vínculo que los pueblos de la Sierra Noroccidental de Puebla mantienen con el agua y el territorio. A través del binomio agua-cerro es posible identificar una lógica subyacente que ha configurado históricamente las concepciones y relaciones, la cual también ha dado forma y ha regulado el uso del entorno como fundamento de la defensa y salvaguarda del territorio en procesos de despojo.

La reunión del 'agua-cerro' y su uso como categoría, no es exclusiva de la lengua náhuatl pues se encuentra entre el otomí, maya, totonaco, mixteco o popoloca, de hecho, el manejo de difrasismos es común en el lenguaje ritual en diversas lenguas indígenas. Un difrasismo, explicaría Mercedes Montes de Oca (1997: 31-34), se caracteriza por la yuxtaposición de dos o incluso tres lexemas que da como resultado otro significado. Es así que, de la yuxtaposición entre *atl* 'agua' y *tepetl* 'cerro', se deriva un tercer término, el cual en su equivalente al español se traduce como 'pueblo'. Ahondaría esta estudiosa que, si bien el significado

9 En el contexto de la antropología ecológica, en específico, de la ecología política situada en el conocimiento antropológico, cabe destacar el enfoque de Aletta Biersack (2006), quien ha ahondado en la deconstrucción del modelo dualista entre cultura y naturaleza, asimismo, ha resaltado ciertos aspectos de lo que llama "las nuevas ecologías", entre los cuales se encuentran: la superación entre la disyuntiva entre materialismo e idealismo, el interés por los flujos trasnacionales y la articulación entre lo local y global, el tejido entre lo simbólico y la realidad física, la construcción discursiva y material, así como la integración de diversas variables como la edad, etnicidad, género y clase.

se construye a partir de dos procesos, la metáfora y la metonimia, la categoría gramatical implica un espacio mental en el que se combinan dos dominios para obtener una proyección mental. La autora afirma: "La asociación de los términos no es fortuita; está determinada por un contexto cultural y social específico y por lo tanto está directamente vinculada con la experiencia cotidiana. Los términos empleados pertenecen a la lengua común y su asociación remite a marcos o dominios de experiencia" (Montes de Oca 1997: 32).

Sobre las equivalencias de este difrasismo, Bernardo García –además de pueblo– destaca la noción de poblado, asentamiento y señorío, enfatizando la estructura política y espacial. Advierte que el *altepetl* en el marco de una tradición histórica presenta múltiples significaciones a partir del principio de que "el cerro es la tierra de donde nace el agua, que es la vida"; el concepto, asimismo, proporciona "una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso" (García 1987: 73).

Este historiador es enfático al declarar, desde un enfoque geopolítico, que "nada queda" de los principios de ordenamiento o estructura espacial asociados al *calpulli* o al *altépetl*. En su libro *Los pueblos de la Sierra,* el autor demuestra que durante el periodo colonial se formaron "comunidades nuevas" enraizadas en las circunstancias de su tiempo y no en la tradición (García 1987: 19-22). Por otra parte, desde la perspectiva de Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan (2009) es posible advertir un trasfondo cosmológico presente hasta nuestros días con base en fuentes arqueológicas, históricas y etnográficas.

Son varios los aspectos que cabe destacar del paradigma vinculado al monte sagrado a través del análisis expuesto por este historiador y arqueólogo, entre los cuales se distingue ser depósito de agua y de las semillas-corazón. Asociado a las fuerzas germinales y de crecimiento, dentro del proceso de vida-muerte y muerte-vida, se puntualizan las siguientes funciones: ser punto de ascenso y ocaso de los astros, bodega de la riqueza, refugio de flora y fauna, así como casa del dios patrono, lugar de origen de los nombres, fuente de poder, autoridad y orden, y morada de los muertos (López y López 2009: 93). El monte sagrado –en su cualidad múltiple y transformativa– se puede personificar en una serpiente o presentarse en forma de rayo, árbol florido, o bien, puede ser sustituido por un jaguar, una planta de maíz o una cruz.

Partiendo del principio de que el difrasismo tiene como base el contexto sociocultural, la experiencia cotidiana y el dominio de experiencia, desde la antropología y el registro etnográfico es posible constatar la actualidad de la existencia del binomio agua-cerro entre múltiples transformaciones e impactos socioambientales. En efecto, es posible confirmar la vigencia de la categoría y sus

usos para identificar en actividades productivas, prácticas rituales y narrativas, así como la manera en que los pueblos actualmente integran tanto el agua como el cerro para concebir su comunidad y hábitat.

Así como desde la perspectiva lingüística, la categoría *altepetl* da lugar a otro significado derivado de la reunión entre dos términos o el binomio agua-cerro, concebido como modo de vida, da como resultado los mantenimientos. Tal cual advierten los nahuas contemporáneos, el interior de los cerros es lugar de abundante "agua y riquezas", son "semillero de todo cuanto hay" y se encuentran "bordados" entre sí a través de sus aguas (Acosta 2020b).

Figura 3. Mural de Santa Ana Itlantzacualli, frontera entre Hidalgo y Puebla.

Fuente: Archivo personal. Santa Ana, municipio de Acaxochitlán, 2 de diciembre de 2022.

Los cerros son lugares de memoria y enclaves rituales. En las cumbres, laderas, oquedades y nacimientos de agua, los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental han configurado su historia, la cual recrean cíclicamente en sus fiestas. Encontramos que buena parte de eso que vinculamos con el territorio se personifica, también se establecen complejas relaciones de intercambio a través de la cuales se trama una constitución social de la persona que involucra no solo a los humanos, sino también a otros seres extrahumanos identificados con el territorio.

Aquí encontramos un equívoco que podría dar lugar a toda una discusión antropológica en torno a lo que llamamos 'naturaleza' y destacar el hecho de que lo que entendemos por 'territorio' está conformado por dueños, señores o guardianes. Estos elementos –desde la perspectiva de las comunidades– están vivos, tienen agencia y voluntad, además son necesarios para tener la base de la subsistencia, pero también para tener salud y prosperidad.

Nombrados como *itekome* en náhuatl, estas entidades se asocian a un poder y dominio específico, generalmente vinculados a los mantenimientos, pero también a ciertos atributos y cualidades, como el bordado, la partería, el conocimiento o la riqueza. Más allá del sentido de propietario, el término refiere al mando o regulación sobre un dominio que generalmente es compartido por los miembros de la comunidad, y en las relaciones que se establecen con el *iteko* se regula el aprovechamiento de lo común. Bajo esta perspectiva, el territorio es concebido como un cuerpo, mejor dicho, como cuerpos. Así, las semillas conforman el cuerpo de *Itekontlakuali,* los animales el de *Itekonyolkame* y el agua el de *Atlanchane.* Aunque su presencia se puede encontrar en distintas partes, se les asocia a lugares definidos, incluso, se suele afirmar que habitan en espacios bien delimitados.

Centrándonos en los cerros, se puede afirmar que el monte es la entidad misma. En ese sentido, cuando en las comunidades se habla de sus orejas, su ombligo o su corazón, no solo se trata de una metáfora, una semejanza afirmada o una analogía entre dos órdenes distintos de la realidad. Más bien, al establecer relaciones metonímicas, conciben e identifican partes constituyentes de su cuerpo.[10]

Entre las incontables elevaciones del paisaje de la sierra, hay cerros con cualidades que los hacen singulares y únicos: tienen nombre, género, historia, parentesco, agencia y poder. Se les reconoce como entidades vivas con atributos, componentes y principios que se les atribuyen a las personas (Surallés y García 2004: 146). Es el caso del Margarito o *Xhita* entre los ñhañhu de Chila de Juárez, y también del Cerro Boludo en la comunidad nahua de Atla, conocido como el *Sowapiltepetl* o 'Cerro de la mujer que tiene hijos'. Ambos son una suerte de entidades tutelares de las cuales es posible reconocer rasgos de lo que se conoce como las deidades tutelares o *calpulteotl* en relación con los nahuas antiguos. Al respecto, López Austin (1999: 75-81) especifica, entre otras características, una identificación entre un territorio delimitado y una agrupación social –el *calpulli*–, reconocimiento de

10 Al respecto, Rogério Haesbert (2020) propone mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos e identificarlos como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida. Desde una perspectiva latinoamericana, decolonial y desde las aportaciones del pensamiento feminista y de los pueblos originarios, el autor aborda el territorio como espacio de vida y valor de uso, reconociendo así su valor expresivo, afectivo y simbólico. Perspectiva que está estrechamente relacionada con el despliegue de las ontologías relacionales y la noción de un pluriverso.

una ascendencia común, una liga mítica con la deidad tutelar y la concepción de que la existencia de los miembros depende de su acción protectora, y su residencia se localiza en uno de los montes circundantes.[11]

El Margarito, identificado con uno de los cerros que circunda Chila –del cual veremos más adelante que tuvo especial agencia en contra de la implementación del gasoducto Tuxpán-Tula– junto con otro cerro que nombran Juanita, advierten en la comunidad que además de ser núcleo de las principales fuentes de agua, conforman una pareja que se encuentra entrelazada por sus aguas: "el cerro de Margarito, allá está un pocito, casi en sus pies, ahora, si se da cuenta acá en el cerro de la Juanita también hay un pocito, están juntos de la mano Margarito con la Juanita. Tienen sus manantiales" (Torreblanca 2024: s. p.).

Esta identificación con la provisión del líquido vital y los mantenimientos nos conduce a otro testimonio que da cuenta tanto de la relación entre el agua y el cerro, como del vínculo entre la lluvia, los manantiales, los ríos, el bosque y las cosechas. Esto nos lleva a reconocer la condición hidrológica y ecológica de la región, así como la correlación ente el ciclo hidrológico, agrícola, festivo y cosmológico que establecen los serranos en relación con el binomio agua-cerro.

> Nosotros creemos que si llueve es porque hemos hecho el ritual y si nos alcanza la lluvia, parece casualidad, pero nos alcanza la lluvia en el camino y hemos visto que sí resulta la creencia que tenemos. Nosotros veneramos al cerro, son costumbres que los antepasados han hecho y algunos de nosotros todavía hacemos el esfuerzo de que se lleven a cabo. Se hace en el Margarito, ese cerro sagrado. Es un ritual que se hace para pedirle abundancia de cosechas, más agua. Se realiza en los meses de mayo que son los meses más secos […] El Margarito es sagrado pues es de donde más viene el agua para el pueblo, viene por gravedad, hay manantiales, hay mucho bosque y pues sí tenemos dos ríos que son los que están dividiendo el pueblo, uno se llama el Betancur y el otro es el Salto Colorado (Ceccam 2021: 77-78).

El caso de Atla nos permite acercarnos a la relevancia que tienen los cerros en la vida de los serranos. Centrándonos en la *Sowapili* identificada con el Cerro Boludo, es posible reconocer una ascendencia común y una identificación con el

---

11 El autor añade que la vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calpultéotl,* tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al dios protector como un campeón de lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas, asimismo, subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad del mundo (López 1999: 78).

cerro. Su presencia, contundente en el paisaje con su forma boluda o forma de bola de hilo para bordar –*ikpaktli*– evoca el origen de los atecos. Se le identifica como *tlamatkii* –adivina–, partera y bordadora: las niñas ofrecen sus primeros bordados a esta entidad, la cual se le puede encontrar como mujer indígena vestida con la indumentaria tradicional. Asimismo, se cuenta que del cerro nacen hilos y otras historias que confirman la concepción del cerro como depósito de agua y generador de vida.

Figura 4. Mural de Atla con los cerros bordados.

Fuente: Archivo personal. Atla, municipio de Pahuatlán, 3 de mayo de 2023.

Entre estas historias hay una que se conoce como el Fin del mundo, la cual nos aproxima a un saber mitopoético, una "poética del habitar" diría Ingold (2000: 25-26). Esta expresa la forma que adquiere el conocimiento por medio de una "ecología sensible" y de habilidades perceptivas arraigadas a un entorno e historia específicos. Se relata que el esposo de la *Sowapili,* el *Santiagotepetl* le dijo que era "hora de irse, que ya estaba cansado", y esta le respondió que no, "no se va a ir porque tiene muchos hijos y tiene mucho hilo para bordar, tiene suficiente tela e hilo para bordar". Al momento de que la *Sowapili* deje de bordar sucederá el fin del mundo: las ollas se transformarán en tigres y los lazos en víboras, temblará y habrá un eclipse, sobre todo, el agua se desbordará y anegará los cerros (Acosta 2020c).

Al respecto, explican en Atla lo que implica el acto de bordar y que los hijos sean su *ikpaktli*, su hilo o una la bola grande, son los niños que aún no nacen; esa bola es como la placenta, una *tewikali*. Al respecto se enfatiza:

> todavía no porque la bola está grande, todavía está grande, cuando se iba a perder de tanta agua, dijo que todavía no, allí el cerro de Santiago le dijo que, que ya nos vamos, dijo que no, porque la bola es las chiquitas, las niñas y los niños, la bola, dice, mi bola falta, falta todavía. La bola son las niñas y los niños que todavía no nacen. Le faltaba su trabajo, porque el cerro de la bola es mujer, por eso nosotros le decimos *Sowapiltepetl* en mexicano. Los niños y las niñas es la bola (Atla 3 de mayo 2023).

La vida es una trama y los cerros están bordados –conectados por los hilos y sus aguas–. Una forma de nombrar el líquido vital entre los otomíes es "manto de vida", término que nos deja ver el vínculo que mantienen los serranos con el agua y, en específico, con los manantiales. Estos cuerpos de agua, que bien expresan el sentido del difrasismo en la conjunción entre el agua y el cerro con su potencial de vida y crecimiento, además de ser una de las principales fuentes de biodiversidad, salud y de subsistencia de los serranos, conforman un complejo ritual y organización comunitaria imprescindible para la vida de los pueblos. Concebidos como ecosistemas desde una perspectiva ecológica e hidrológica, donde el agua subterránea se expone y fluye desde la superficie de la tierra, se distingue como uno de los más productivos e influyentes dentro de las relaciones ecológicas, refugio de múltiples especies y "notables repositorios paleontológicos y puntos focales socio-económicos de la cultura humana y su desarrollo" (Stevens *et al*. 2023: 7).

En la Sierra Noroccidental de Puebla, durante el mes de mayo se pone de relieve la importancia de los manantiales en la vida económica, social y ritual. Justamente en este mes –que se distingue por la intensidad de la estación de secas y la carencia de agua– se lleva a cabo la Fiesta de los manantiales, además de rituales en las elevaciones de los cerros. Dicha fiesta –también nombrada Fiesta de la santa agua– se realiza el 3 de mayo alrededor de diversos manantiales situados tanto al interior como al exterior de los núcleos de población. Esta tiene mayor o menor profusión en los pueblos de la Sierra, quienes hacen un despliegue de sus tradiciones entre símbolos nativos y católicos.

Esta celebración, la cual está orientada a la caída del agua y su brote en los cerros, es también propiciatoria para la siembra, demarcando así un encuentro y sincronía entre tiempos y ciclos; desplegando además una economía ritual en la cual se expresa el paradigma de los ciclos vitales y el estrecho vínculo entre el ciclo hidrológico, agrícola, social y festivo de la comunidad (Moctezuma 2023).

Esta fiesta también permite aproximarse al vínculo que los pueblos mantienen con el agua y, en particular, al sentido y valoración que le otorgan al líquido vital. Entre los pueblos originarios de la Sierra Noroccidental de Puebla, es compartido un sentido y trasfondo cosmológico y ritual del agua, expresado a través de diversas

personificaciones y formas expresivas de origen nativo, católico e híbrido. De manera más consistente o diluida –según se mire– se manifiesta una noción cosmológica, espiritual, sagrada o religiosa del agua que relaciona los modos de subsistencia, actividades productivas y formas de organización social, así como saberes, símbolos, memoria, praxis rituales y narrativas.

Figura 5. El tanque antiguo y la piedra de Santiago.

Fuente: Archivo personal. Tlapehuala, municipio de Xicotepec, 3 de mayo de 2022.

En la Sierra Noroccidental –incluso entre pueblos mestizos– es compartida y generalizada la identificación del agua como un ser femenino asociado con la figura de la sirena. No obstante, en las lenguas indígenas tienen su manera de nombrarla: *Atlanchane* en náhuatl o 'habitante del agua'; en otomí como *Tehe Pomo*, entidad acuática y terrestre identificada como 'manto de vida'. También se le puede reconocer desde un ámbito ya cristiano como Santa Catalina o María Isabel, o bien, preponderar la relación del agua con el cerro a partir de una figura masculina, como lo es el Margarito o el Xhita entre los ñhañhu, o Jesucristo en la cruz sacrificial. De igual modo, se le identifica como una pareja: Santa Ana y Santiago con su espada y caballo, vinculados a una piedra fundacional y al brote de agua. Con ello vemos que es múltiple la personificación del agua y notable su cualidad transformativa, ya que puede presentarse como mujer con cola de pescado o con apariencia de *xinola*, mestiza con conducta seductora en

los caminos, o bien, con aspecto indígena con una larga cabellera peinándose en el río, incluso aparece en forma de reptil, serpiente o arcoíris.

Tanto los cerros como los manantiales son expresión de una "cosmomaterialidad", lugares de memoria donde se inscribe la cosmología en el territorio (Bernal 2022: 121). En particular, los manantiales nos permiten constatar la forma y el sentido que se le ha dado al agua, así como dar cuenta de la conformación sociocultural de esta fuente natural y base material imprescindible para la subsistencia. No obstante, desde la perspectiva de los pueblos originarios, hay algo más: el líquido vital es parte de las relaciones sociales y prolongación de su comunidad. El agua es un don otorgado por una entidad viva y el vínculo con esta constituye un legado de los antepasados.

Figura 6. Papel recortado para la Sirena, Chila de Juárez.

Fuente: Archivo personal. Chila de Juárez, municipio de Honey, 26 de mayo de 2023.

Figura 7. Partera ofreciendo su regalo a Atlanchane en la boca del manantial.

Fuente: Archivo personal. Atla, municipio de Pahutattán, 2 de mayo de 2022.

Ante un proyecto a gran escala: el gasoducto Tuxpán-Tula

Con el objetivo de suministrar de gas natural a la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y a las centrales de energía eléctrica, se proyectó la construcción de un gasoducto de 283 km y 36 pulgadas de diámetro, con una capacidad de 886 millones de pies cúbicos diarios que cruzaría cerca de 460 localidades por los estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo. Como parte de una red mayor que permita el flujo de gas desde Brownsville, Texas, se planeó la conexión entre el gasoducto Tuxpán-Tula y el Tuxpán-Villa de Reyes para transportar gas natural y proveer de energía a la industria en el Estado de México, Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí (Narváez 2021: 2-3).

Siguiendo el trazo original, con un avance del 87% en el estado de Veracruz, el gasoducto Tuxpán-Tula no se ha terminado de construir en el tramo que abarca los estados de Puebla e Hidalgo. Este gasoducto, proyecto de inversión de la CFE, en un inicio fue adjudicado a TC Energy –antes Trans Canadá– bajo la filial subsidiaria de la Transportadora de Gas Natural de la Huasteca, la cual a su vez delegó la construcción de los ductos a la empresa italiana Bonatti (Narváez 2021: 3).

Con cerca de una década desde que se hizo la licitación del gasoducto en 2015 hasta la fecha –aún en proceso de construcción– es posible advertir los cambios y ajustes en la política energética en México, así como las estrategias de una de las principales corporaciones en hidrocarburos del planeta y los impactos socioterritoriales en la Sierra Noroccidental de Puebla. Cabe señalar dos etapas dentro de este proceso: por un lado, la implementación del gasoducto derivada de las reformas estructurales, en particular de la puesta en marcha de la Reforma Energética y la Ley de Hidrocarburos en 2014 con el gobierno de Enrique Peña Nieto –orientada a la modernización, apertura económica y participación de la inversión privada– profundizando la dependencia de la importación de gas natural proveniente de Estados Unidos. Por otro lado, con la administración de Andrés Manuel López Obrador encontramos el despliegue de una política encaminada a fortalecer la rectoría del Estado, en específico, de la CFE en nombre de la soberanía energética y el establecimiento de alianzas con las corporaciones trasnacionales para favorecer los megaproyectos del gobierno, en específico, del Tren Maya y el Corredor Interoceánico.

Entre estas dos etapas cabe distinguir un momento de inflexión: el anuncio del cambio de trazo y del fortalecimiento de los programas sociales en la Sierra Noroccidental de Puebla, junto con la visita de López Obrador en la comunidad otomí de San Pablito en el municipio de Pahuatlán en enero de 2020, en el marco del Diálogo con los Pueblos Indígenas, campaña promovida por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI). La presencia del presidente tuvo especial impacto en la resistencia que se había conformado frente al gasoducto desde 2016

y dio lugar a un proceso de recomposición de las exigencias y demandas de los pueblos en la región.[12]

Durante una etapa y otra, aunado a ese momento de inflexión, se constata la continuidad de este proyecto de inversión y el fortalecimiento de TC Energy en México. El 1 de agosto de 2021, el director general de la CFE anunció el acuerdo de entendimiento entre TC Energy y la CFE para trabajar de manera conjunta y así consolidar los proyectos de ambas empresas y "dar solución energética a los mexicanos".[13] En específico, comunicó la resolución de problemáticas heredadas de administraciones pasadas, entre ellas, el costo de cientos de millones al Estado mexicano por un gas, debe decirse, que no fue transportado dadas las condiciones desventajosas de los acuerdos comerciales derivados del TLC, aunado a los problemas ocasionados a las poblaciones indígenas de Puebla.

Ante ello el director declara, por una parte, un papel más activo de la CFE y la unificación de los contratos de servicio en uno solo para beneficio del Estado. Por otra parte, sugiere terminar el gasoducto Tuxpán-Tula para concretar la transportación de gas del Golfo al centro del país. De manera adicional se deja ver la magnitud del entendimiento de ambas empresas y se da a conocer el proyecto Puerta Sureste y el desarrollo de un sistema de transporte de gas natural por mar desde Texas hasta el sureste del país, con el fin de "resolver la falta histórica de gas en el sureste y generar un motor de desarrollo para la región".

Esta alianza no se entiende si no es en el marco del Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC) y el fortalecimiento de la Alianza de América del Norte. Acuerdos sumados a la reconfiguración de sus economías orientadas a lo que se ha llamado el *nearshoring* o relocalización de las cadenas de valor, la cual prioriza la ubicación geográfica para la integración de la cadena de suministro en el modo de producción. Hoy que el gobierno de México celebra los acuerdos con las corporaciones transnacionales y hasta su rol como exportador de gas, se afirma que "sin gas natural, no hay *nearshoring*", el cual se requiere para la generación de energía y las actividades industriales.

---

12 Este diálogo se llevó a cabo entre 2019 y 2020. Promovido por el INPI, se recorrieron diversos estados del país con la finalidad de establecer "un diálogo horizontal y respetuoso con los 68 pueblos indígenas y afromexicano del país", bajo el principio de que se "reitera su reconocimiento a los pueblos indígenas como sujetos de su propio devenir; por ello, las políticas y programas sociales se encaminan en el marco de esta nueva visión". De manera expresa, se plantea superar el rezago histórico y la desigualdad económica; de un modo menos evidente, se establecen procesos de negociación para favorecer la continuidad y ampliación de megaproyectos en territorios indígenas. Véase: http://www.inpi.gob.mx/dialogos

13 Véase: https://x.com/manuelbartlett/status/1421984741700550657

En ese contexto, el gobierno de México ha subrayado la importancia de las inversiones canadienses, en particular de TC Energy. Con siete gasoductos, cinco en operación y dos en construcción, esta empresa acusada entre otros motivos por el uso de la fractura hidráulica así como de otros métodos no convencionales –extracción en arenas bituminosas– y la violación de múltiples derechos a su paso, con la generación de su 'gas natural' se muestra como la alternativa energética para desplazar combustibles con alto contenido de carbono. La promoción de la empresa no queda ahí, también destaca su capacidad de negociación y la contribución a la soberanía energética nacional, al crecimiento económico y, en particular, al desarrollo de los proyectos de infraestructura de la actual administración.[14]

Durante el primer periodo, se concretó una lucha regional entre la Sierra de Puebla y de Hidalgo, y se logró una resistencia que impidió la construcción del gasoducto. Primero se formaron en las localidades afectadas consejos comunitarios con el objetivo de realizar jornadas informativas, foros, asambleas y ruedas de prensa. El 16 de septiembre de 2016 se llevó a cabo una marcha en la cabecera municipal de Pahuatlán con una cuantiosa participación, momento en el cual denunciaron dos hechos: los pueblos no estaban informados de la construcción del gasoducto, mientras que trabajadores de la empresa ya estaban rondando su territorio sin la autorización de las comunidades, además de que los presidentes municipales estaban otorgando cambios de usos de suelo y los presidentes auxiliares promoviendo la negociación de las tierras.

En 2017 se fortaleció la lucha en la región a partir de la formación del Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio Puebla e Hidalgo con la participación de representantes de los municipios de Pahuatlán, Honey y Tlacuilotepec de Puebla, y de Tenango de Doria de Hidalgo. Momento en el cual se apuntala una lucha que conjunta la movilización social, la lucha legal y una estrategia de comunicación que conjunta medios propios y apropiados para la defensa del territorio (Jiménez 2018). A través de esta conjunción se utilizaron diversos recursos y se establecieron alianzas con otros movimientos y sectores a nivel nacional e internacional, como la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANNA).

De especial importancia fueron los amparos interpuestos como parte de la lucha legal y la reivindicación del derecho al territorio y a la libre determinación, a través del recurso de amparo y el litigio participativo, así como la vuelta a formas de organización tradicional y el reconocimiento de autoridades de pueblos otomí, nahua y totonaco ante tribunales federales.[15] Se interpusieron cuatro amparos

14 Véase: https://www.tcenergia.com/

15 Por litigio participativo, el abogado Raymundo Espinoza Hernández, quien ha llevado el caso del gasoducto Tuxpan-Tula plantea lo siguiente: "es una forma de autogestión social

correspondientes a las comunidades de Chila de Juárez del municipio de Honey, San Pablito del municipio de Pahuatlán, Cuantepec del municipio de Tlacuilotepec y Ahuacatitla, Zoyatla, Montellano y San Nicolás de los municipios de Pahuatlán y Tenango.

El 25 de noviembre de 2017 se llevó a cabo una asamblea regional en San Pablito con una participación amplia de las comunidades de la región, donde los representantes del consejo regional señalaron por qué se oponían al gasoducto, mientras que otros invitados ofrecieron una perspectiva regional y nacional sobre la lucha contra los megaproyectos. En esa asamblea se dieron a conocer también los avances de la lucha legal, específicamente, la suspensión provisional otorgada por el amparo interpuesto de San Pablito, consiguiendo después la suspensión definitiva.

Figura 8. Asamblea en San Pablito.

Fuente: Archivo personal. San Pablito, municipio de Pahuatlán, 25 de noviembre de 2017.

de los procesos judiciales donde los propios afectados asumen la responsabilidad directa de los juicios de los que forman parte, incluyendo la totalidad de los procedimientos y las actuaciones que se llevan a cabo ante un juez en el contexto de un litigio. Es una manera de involucrar a los colectivos y comunidades en los procesos judiciales con el propósito de que éstos sean sus protagonistas efectivos. Lo anterior implica que no sea el abogado o asesor jurídico quien dirija el proceso de forma autónoma, sino que la dirección se mantenga en manos de los titulares de la acción legal" (Pérez 2018: 320).

Entre las múltiples violaciones a los derechos de los pueblos, destaca la consulta a los pueblos indígenas conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo, así como la realización de manifestaciones de impacto ambiental y social hechas para favorecer a las empresas y el Estado. En el caso del gasoducto Tuxpán-Tula, se hizo la licitación sin que los pueblos afectados fueran consultados, y supieran del proyecto mucho después de que se diera el permiso y se iniciaran los procesos de negociación con las autoridades y gestión de los promotores del proyecto en el territorio. Además de evitar el reconocimiento de las comunidades como pueblos indígenas y la realización de la consulta de manera previa, informada, culturalmente adecuada y de buena fe, las manifestaciones de impacto ambiental no reconocen las condiciones específicas del territorio en cuanto a la realidad económica, social y cultural se refiere (Narváez 2021: 12).

Figura 9. Posicionamiento en Chila de Juárez.

Fuente: Archivo personal. Chila de Juárez, municipio de Honey, 1 de noviembre de 2019.

A partir de ello, se omite el vínculo que los pueblos mantienen con su territorio, con el complejo ecológico-cultural que implica el binomio agua-cerro y con un modo de vida sustentado en la producción agrícola y la milpa. Especialmente, se destaca la afectación al bosque y el sistema acuífero de la sierra, el daño a sus

manantiales y el riesgo que implica la transportación de gas en una región de montañas 'encumbrada' y de terreno accidentado, donde periódicamente ocurren deslaves por las altas lluvias. Sobre la integralidad del daño, explica un defensor de la comunidad de San Nicolás:

> Mi preocupación es evitar que se contamine el medio ambiente; evitar el impacto social. Hace muchísimos años, desde nuestros abuelos y bisabuelos, ellos han intentado cuidar los cerros, los montes que nos rodean, el bosque mesófilo que todavía se encuentra en nuestra región, cerca de nuestro pueblo de San Nicolás, pues hay que seguir conservando las diferentes especies de plantas que existen aquí en la sierra. La necesidad de conservar el bosque mesófilo, es también porque de ahí nacen las nubes que hacen llover a nuestra región. Esa agua que llueve aquí hace que produzca las diferentes semillas que la misma madre naturaleza nos siembra o la semilla que siembran los campesinos para que se den las cosas que nosotros necesitamos, el consumo familiar: llámale maíz, chile, frijol y otras cosas que se dan en la sierra, ya que viene siendo como de uso familiar, aunque, cuando hay de sobra, le vendemos a otros pueblos.
>
> También es cuestión de impacto ambiental, pues no queremos que se contamine el agua, porque el agua es vida. El agua nos da todo lo que necesitamos para nuestra existencia, porque el día que se contamine el agua o supongamos que, si pasa el gasoducto que tanto le interesa al gobierno municipal y estatal que pase, contaminarían a la misma madre naturaleza que es la tierra, contaminarían las mismas plantas. Todo lo que se da en el campo tenemos que cuidarlo pues nos va a dar vida: es la misma naturaleza, porque la protegemos, la defendemos. Defenderla hará que haya menos riesgo de enfermarse la gente, porque según, cuando el agua se contamina con el gas, el aceite o con otras cosas, produce cáncer y el cáncer ya no se cura, si no se controla (Ceccam 2021: 53-54).

Durante la implementación del gasoducto, no solo se ha omitido el vínculo de las comunidades con su territorio, sino también el reconocimiento de las poblaciones afectadas por la necesidad de 'probar la calidad de pueblo indígena' ante los tribunales en los procesos de lucha legal. Como se ha demostrado ante múltiples emprendimientos, una de las primeras estrategias de las empresas es la falta de reconocimiento de los pueblos como comunidades indígenas para eludir la consulta a los pueblos originarios conforme al Convenio169 de la OIT. Una de las consecuencias de ello ha sido justamente la valoración de lo propio, la reafirmación de identidad indígena y la reivindicación de la autodeterminación y la garantía de la consulta.

Destaca el caso de la comunidad ñahñu de Chila, limítrofe entre el estado de Puebla e Hidalgo con abundante bosque y agua donde se tenía previsto una zona de bombeo como parte de la infraestructura del gasoducto. Durante el litigo y mediante un peritaje antropológico, se vieron obligados a probar ser pueblo indígena, lo cual derivó en un proceso de valoración y fortalecimiento de la identidad indígena, de su lengua ñahñu y sus tradiciones (Hidalgo 2024).

Tanto Adriana Hidalgo como Clarissa Torreblanca han dado cuenta de ese proceso. En ese marco han indagado la relevancia del vínculo que los habitantes mantienen con el agua, el cerro y el bosque.[16] En particular, Hidalgo ha advertido la importancia de Margarito en la lucha contra el gasoducto, entidad extrahumana identificada con el cerro principal del pueblo, dejando ver la agencia de esta entidad contra la implementación de este megaproyecto y anteriormente frente al ferrocarril. Un especialista ritual comparte su perspectiva al respecto, la cual podríamos ubicar como una nota de cosmopolítica:

> Yo hablo con él cuando vengo y cuando sueño, Margarito se viste con un traje azul y cuando hay bronca él me avisa para que no pase nada, para que no le quiten su agua. Esa agua que esta allá atrás, esos manantiales son los que mantienen a todo el pueblo. Aquí iba a pasar unas vías del tren y él no dejo, ya van dos cosas que no deja que pasen. Cuando lo del gasoducto él se me apareció y me dijo que no dejara que pasara y hasta nos peleamos con mi compadre que estaba él de presidente, porque él me dijo que defendiera su agua y su cuerpo, así como él nos da todo y protege (Hidalgo 2024: s. p.).

Al respecto, cabe destacar que la participación de Margarito en la resistencia contra el gasoducto confirma, por una parte, que los agentes extrahumanos son parte de la arena política y de las diversas formas de interacción que activan la defensa del territorio (de la Cadena 2020). No solo el ejercicio de la política se prolonga más allá de lo humano, la praxis ritual se constituye como un ámbito a través del cual se tejen tales relaciones cosmopolíticas. Se despliega un espacio-

16 Sobre lo cual ahonda Clarissa Torreblanca (2024: s. p.): "En mayo se realiza la ofrenda a los cerros sagrados, conocidos como El Xhita o 'dueño del mundo' y el Cerro de la Juanita, quienes son considerados pareja. Estos cerros están conectados por un manantial, el propósito del ritual a los cerros es solicitar lluvia, cosechas abundantes y 'buena fortuna' para el pueblo. En este ritual destaca la relación agua-cerro ya que las ofrendas, además de colocarse en la cima del cerro en cuatro puntos –puntos cardinales– alrededor de un montículo, también se depositan en los manantiales para La Sirena, entre flores, música y humo […] La historia cuenta que Margarito era un hombre que subía el cerro, pero, al ser muy flojo, se sentó a descansar. Al hacerlo, quedó encantado y se transformó en piedra. Margarito se manifiesta a través de los sueños y solía elegir a la persona que dirigía el ritual para el cerro, pidiendo la ofrenda a través de estas visiones. Actualmente, en el mes de mayo, para concluir el ritual del Xhita, se viste la piedra de Margarito y se le deja una ofrenda".

tiempo para generar presencias y vínculos y se da la apertura para "pensar juntos" y encontrarse en las divergencias (Stengers 2017). Es así que, en el contexto de la lucha contra el gasoducto, el ritual se configura a la vez como acontecimiento, discurso y acción política que afirma el vínculo con el territorio.

La comunidad del municipio de Honey, donde fuera otorgada también una suspensión definitiva de la obra, evitó que el gasoducto cruzara su territorio junto con las comunidades afectadas de los municipios de Pahuatlán, Tlacuilotepec y de Tenango de Doria. Mientras que la lucha legal siguió su curso, Andrés Manuel López Obrador anunció el cambio de ruta y algunos miembros del consejo regional y participantes de la lucha se integraron a diferentes niveles e instancias del gobierno.

Como en diferentes partes del país, se ha hecho un despliegue de programas sociales, los cuales además de estar orientados a atenuar la pobreza en una región de muchas localidades con alta y muy alta marginalidad, han favorecido la canalización de exigencias y demandas de los pueblos a las diversas instancias del gobierno. Aun cuando está presente la oposición a la construcción del gasoducto y se han mantenido alianzas con diversos sectores, incluso a nivel internacional con pueblos afectados por los ductos de TC Energy en Canadá, los gestores del proyecto han promovido que este gasoducto –el cual continúa como un proyecto de inversión de la corporación canadiense– sea recibido en las comunidades como un proyecto de la CFE o incluso como el 'gasoducto de López Obrador', aprovechando la alta popularidad del entonces mandatario en la región.[17]

Hasta ahora no se tiene certeza de la nueva ruta, es contada la información al respecto y se mantiene reservada por parte del Estado. La Secretaría de Energía dio a conocer la construcción de los ductos en los municipios poblanos de Xicotepec y Huauchinango y de la lista de comunidades que se socializó, de igual manera que con el trazo inicial, destaca el no reconocimiento de comunidades indígenas.[18] La lucha organizada de los pueblos evitó que el gasoducto cruzara por su territorio, no obstante, como bien advirtieron algunos representantes del consejo regional "se desplazará la afectación, pero la destrucción del ambiente será el mismo".

Derivada de la participación y aprendizajes en contra del gasoducto y en defensa del territorio, en la comunidad de Tlapehuala del municipio de Xicotepec inició una lucha por la autodeterminación; política encabezada por las mujeres que ha dado lugar, a su vez, a la emergencia de un nuevo sujeto político todavía

17 Véase: https://ojarasca.jornada.com.mx/2023/12/08/201csomos-agua-y-territorio201d-encuentro-de-defensores-en-la-isla-tortuga-4747.html

18 Entre la escasa información, destaca el reportaje de Heriberto Hernández (2022).

en conformación. Iniciada en 2018 con un plebiscito y la consecución de la presidencia auxiliar durante la administración 2022-2025, una de las regidoras advierte sobre una de las incursiones de uno de los trabajadores de la empresa para el nuevo trazo del gasoducto.

> Nos llegó de sorpresa un trabajador de la empresa, supuestamente venía de la CFE pero en realidad yo digo que no era así, y llegó nada más a decirnos que ya venía a ver por la línea del gasoducto, pero nosotros no teníamos conocimiento de ello y nos dice aquí ya está el permiso, ya nada más vamos a trabajar. Estábamos ahí por casualidad y les decimos que no, aquí nadie ha pedido permiso, nosotros como comunidad no está informada sobre estos proyectos. Cómo que se preocupa y nos preguntó por qué no quieren, es algo que les va a traer mucho trabajo, empleos, pues sí, pero nos va a generar una cosa y nos va a destruir otra cosa que es lo más importante, la vegetación, los animales. Con suerte que estuvimos ahí todas las mujeres, las regidoras (Tlapehuala octubre de 2023).

Actualmente, en Tlapehuala se está viviendo un proceso de autodeterminación política que ha establecido que el gasoducto y otros megaproyectos no entren. De igual manera, se ha orientado a la gestión comunitaria sobre sus fuentes de agua, así como al fortalecimiento del trabajo comunitario, su identidad cultural y sus actividades productivas como pueblo campesino, milpero y cafeticultor.[19]

Figura 10. Defensora del territrio, Tlapehuala.

Fuente: Archivo personal. Tlapehuala, municipio de Xicotepec, 19 de febrero de 2024.

19 Véase el documental *Tlapehuala: la lucha de las mujeres por el bien común* (INAH 2024).

No obstante, Tlapehuala es una expresión de las paradojas que actualmente se viven en la Sierra Noroccidental de Puebla. En la región es progresiva la deforestación de los bosques y, en particular, la fragmentación del bosque mesófilo de montaña, ecosistema que ha sido propicio para la vida de múltiples especies endémicas. Es notable también la contaminación de los ríos junto con la merma del agua subterránea, la cual se encuentra entreverada en las montañas con manantiales que proveen del líquido vital. Unas cuantas familias –identificadas localmente como caciques– controlan los partidos políticos y son los que históricamente han acaparado la tierra y promovido el cambio de uso de suelo, en detrimento de la producción campesina milpera-cafetalera.

El deterioro socioambiental es concomitante a la concentración de la tierra y el agua por los caciques, quienes han promovido la ganadería extensiva, la expansión de monocultivos y favorecido el cambio de uso de suelo a favor del modelo extractivo y la propagación de megaproyectos. Las familias que han gobernado por décadas la Sierra Noroccidental de Puebla han sabido transfigurarse e integrarse al ahora partido mayoritario y son quienes han acaparado las principales candidaturas. En el partido Movimiento Regeneración Nacional (Morena) coexisten los caciques y quienes han luchado históricamente por la tierra, generando así múltiples contradicciones la interior que ahora son enfrentadas por la nueva administración encabezada por la primera presidenta del país.

Reflexión final

Si bien históricamente los pueblos originarios han vivido condiciones de desigualdad y despojo, en las tres últimas décadas han tenido que enfrentar dos procesos simultáneos: la reorganización del espacio para favorecer la acumulación del capital y la instrumentación de un marco legal para facilitar el despojo. En los últimos años –aun cuando se ha declarado el fin del neoliberalismo y la existencia de un nuevo régimen– ha continuado el modelo extractivo e incluso se ha desplegado una fuerte política gubernamental de programas sociales que ha favorecido, incluso, la continuidad de proyectos a gran escala y de nuevos emprendimientos.

En ese contexto, los pueblos no solo han diseñado estrategias para la defensa de su territorio, sino que también han vivido procesos de reconfiguración de su identidad para hacerle frente y construir alternativas de vida desde su cultura, tradición y formas de organización. La identidad es dinámica y responde a relaciones de otredad en contextos políticos y económicos contradictorios. En ese marco se han desarrollado criterios externos –políticos, económicos y académicos– desde los cuales se ha determinado la existencia o no del 'ser indígena' y de la 'población indígena'. No obstante, si se reconoce la perspectiva de los actores, es

posible constatar que estos criterios son solo un acercamiento más, el cual suele ser muy limitado al no dar cuenta de manera cabal de los procesos y el devenir de los pueblos.

Se hace preciso pensar, entonces, la identidad indígena no solo desde una perspectiva relacional, múltiple y contradictoria, sino también en el marco de la libre determinación de los pueblos y como un proceso de reconfiguración que se va adaptando en relación con múltiples agentes y alteridades como el Estado, las empresas o instancias académicas y organizaciones civiles.

Este proceso de reconfiguración de la identidad está estrechamente vinculado con el proceso de valoración de lo propio en contextos de despojo y defensa del territorio. En el cual, además de reconocer el uso político y estratégico de la identidad (Pineda 2018), las comunidades han forjado a contrapelo –y en respuesta a los procesos de despojo y apropiación del territorio– sus propias formas de conocimiento, recuperación y valoración que se distinguen de otros procesos de intervención del Estado en diferentes niveles de gobierno o de empresas y agentes privados que han favorecido procesos de cosificación, folclorización, patrimonialización y mercantilización. El agua, en particular el binomio agua-cerro y los manantiales, han tenido una especial relevancia: han sido fundamento de la activación de la memoria, el fortalecimiento de su existencia y salvaguarda como legados comunitarios. Sin embargo, también han dado lugar a la emergencia de diferentes perspectivas contrastantes y encontradas, en disputa al interior y fuera de las mismas comunidades.

Lo anterior está aparejado a otro desafió: pensar los derechos culturales, colectivos, territoriales, ambientales y agrarios como un entramado. Aspecto que ha sido base de la estrategia legal para la defensa de los territorios y que ha constituido uno de los argumentos básicos de los peritajes. Defender el agua y la tierra –el agua-cerro– es preservar la base de la subsistencia y también otras formas de nombrar, concebir y relacionarse con el mundo. La apropiación significativa implica arraigo, memoria y horizonte que se opone a la lógica del capital. Este saber mítico-poético, además de otorgar sentido y ser fundamento de formas de organización comunitaria que autorregulan el aprovechamiento, distribución y consumo de los *comunes*, ha mostrado ser útil en la defensa del territorio de los pueblos, al constituirse esta dimensión como una de las principales herramientas de la defensa legal y de la lucha política.

Referencias bibliográficas

Acosta, Eliana. 2024. "El agua y la trama de la vida. Una aproximación al ciclo hidrosocial en la Sierra Noroccidental de Puebla". En: Ana Pintado y Francisco López (coords.), *El sonido del agua: naturaleza, saberes y oralidad*. México: CONACYT-COLSAN-INAH [en prensa].

_____. 2020a. Relatos y cosmología nahua sobre la "otra tierra" y el "revés del mundo. *Iberoforum*. (29): 84-108.

_____. 2020b. Saberes ancestrales y gestión comunitaria del agua frente a su apropiación y la imposición de megaproyectos en Puebla. *Argumentos*. (93): 59-81.

_____. 2020c. La disputa por el agua: una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo. *Narrativas antropológicas*. (1): 19-27.

Acosta, Eliana y Cortés, Clarissa. 12 de agosto de 2023. "Somos agua y territorio". Encuentro de defensores en la Isla Tortuga. *Ojarasca. La jornada*. https://ojarasca.jornada.com.mx/2023/12/08/201csomos-agua-y-territorio201d-encuentro-de-defensores-en-la-isla-tortuga-4747.html

Barabas, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH-Porrúa.

Barroso, Alberto. 2019. *Desarrollo regional en la Sierra Norte de Puebla durante la época prehispánica. Arqueología y etnicidad*. México: INAH.

Bartlett, Manuel. [@ManuelBartlett]. 01 de agosto de 2021. *Firmam*os un acuerdo de entendimiento entre CFE y TCEnergía [Tweet]. X. https://x.com/manuelbartlett/status/1421984741700550657

Bartolomé, Miguel. 1999. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Bateson, Gregory. 2006. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.

Bernal, Hernán. 2022. "Iniciación, don y praxis ritual". Tesis de maestría. ENAH. Ciudad de México.

Biersack, Aletta. 2006. "*Reimagining political ecology*. Culture/power/History/nature". En: Aletta Biersack y James Greenberg (coords.), *Reimagining political Ecology*. pp. 3-40. Estados Unidos: Duke University Press.

Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam). 2021. *Territorios del agua. Defensa de los ámbitos de comunidad en la Sierra de Puebla-Hidalgo y la historia compartida de sus pueblos (ante el gasoducto Tuxpan-Tula)*. México: Ceccam. https://www.ceccam.org/territorios-agua/contenido/descarga/

De la Cadena, Marisol. 2020. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*. (33): 273-311.

Descola, Phillipe. 2021. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En: Phillipe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp.60-79. México: Siglo XXI.

García, Bernardo. 1987. *Los pueblos de la Sierra. El poder y es espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.

Giménez, Gilberto. 1999. Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. V(9): 25-57.

Giménez, Gilberto y Gendreau, Mónica. 2005. "Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la Región Central de México". En: Gilberto Jiménez, *Teoría y análisis de la Cultura*. vol. 2. pp. 429-450. México: CONACULTUA-ICOCULT.

González, Mauricio. 2023. *Ecologías insumisas. Antagonismos al geontopoder de la extracción petrolera*. México: Cátedra Interinstitucional-Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

Haesbert, Rogério. 2020. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*. (29): 267-301.

Hernández, Heriberto. 28 de febrero de 2022. *Gasoductos in riesgo para Cuauxinca, asegura TransCanada* [episodio de podcast]. Spotify. https://open.spotify.com/episode/6S0Oz9ARf5sGHVY3ukoaQO?si=2vcm47w0TVuwiFvpONlcrg

Hidalgo, Adriana. 2024. "La negación y reivindicación de la identidad indígena de la comunidad de Chila de Juárez en el municipio de Honey ante la implementación del gasoducto Tuxpan-Tula". Avances de tesis de licenciatura. ENAH. Ciudad de México.

Incháustegui, Carlos. 2008. "Nahuas de la Sierra Negra (Norte) de Puebla. Proyecto Perfiles Indígenas de México". Documento de trabajo para el proyecto Perfiles Indígenas de México.

Ingold, Tom. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). 11 de mayo de 2024. *Tlapehuala: la lucha de las mujeres por el bien común* [video]. YouTube. https://youtu.be/1Kq-peYI6Ok?si=DNOgOOmyohjxzmIZ

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2020. *Censo de población y vivienda 2020*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html

Jiménez, Mariana. 2018. "Entramados comunicativos para la defensa del territorio frente al gasoducto Tuxpán-Tula en Pahuatlán". Tesis de maestría. IBERO. Puebla.

Lefebvre, Henri. 1999. *El materialismo dialéctico*. México: El Aleph.

Lins, Gustavo. 1987. ¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. *Desarrollo económico*. (105): 3-27.

López, Alfredo. 1999. *Cuerpo humano e ideología*. México: IIA-UNAM.

López, Alfredo y López, Leonardo. 2009. *Monte Sagrado. Templo Mayor*. México: FCE.

López, Francisco. 2023. *Agua y pueblos indígenas. Entre la espiritualidad, el derecho humano y el mercado*. México: COLSAN-Ediciones Akal.

Masferrer, Elio. 2006. "Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de maestría. IBERO. Ciudad de México.

Moctezuma, Pedro. 2023. *El agua en nuestras manos*. México: Conahcyt-FCE.

Mondragón, Carlos. 2015. *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico Occidental*. México: Colmex.

Montes de Oca, Mercedes. 1997. Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. *Amerindia*. (22): 31-44.

Narváez, María. 2021. *Conflictos económicos, ambientales, sociales y culturales relacionados con el gasoducto Tula-Villa de Reyes*. México: CFENERGÍA.

Peña, Celina. 2011. La Hidroeléctrica de Necaxa y la Mexican Light and Power Co. patrimonio industrial en riesgo. *Revista labor & engenho*. (2): 45-65.

Pérez, Maya. 2018. El litigio participativo para la defensa de los territorios de los indígenas de México. Entrevista al Abogado Raymundo Espinoza Hernández. *Cultura y representaciones sociales*. (25): 320-359.

Perreault, Tom. 2018. "La memoria del agua: Contaminación minera, memoria colectiva y justicia hídrica". En: Gisselle Vila Benites y Cristóbal Bonelli (eds.), *A contracorriente: agua y conflicto en América Latina*. pp. 95-118. Quito: Abya Yala.

Pineda, Itzam. 2018. El nuevo aeropuerto y la defensa del territorio en Atenco-Texcoco, México. Usos políticos y resguardos sociales de la cultura acolhua a través de la historia. *Kultur*. (10): 63-84.

Robert, Jean. 1994. *El agua es un ámbito de comunidad*. México: Habitat International Coalition.

Santamarina, Beatriz. 2008. Antropología y medio ambiente. revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *Revista de antropología iberoamericana*. (2): 144-184.

Stengers, Isabelle. 2017. *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Barcelona: Ned Ediciones.

Stevens, Lawrence, Springer, Abraham y Ledbetter, Jerry. 2023. *Springs ecosystem inventory protocols*. Arizona: Springs Stewardship Institute-Museum of Northern Arizona.

Stresser-Péan, Guy. 2005. *Le soleil-dieu et le Christ. La christianisation des indiens du Mexique*. París: L'Hartmattan.

Surallés, Alexandre y García, Pedro (eds.). 2004. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IGWIA.

Torreblanca, Clarissa. 2024. "El agua, los cerros y el bosque. Concepciones de naturaleza y formas de manejo del agua y el bosque en una comunidad otomí en Chila de Juárez, Honey, Sierra Noroccidental de Puebla". Avances de tesis de licenciatura. ENAH. Ciudad de México.

Velázquez, Emilia. 1995. *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*. Michoacán: COLMICH.

Megaproyecto Tren Maya: racismo, militarización y estado de excepción en contra de los pueblos indígenas[1]

Giovanna Gasparello[2]

Introducción

El Tren Maya es un megaproyecto[3] que articula, alrededor del eje de infraestructura ferroviaria que le da el nombre, otros aspectos que impactan y buscan modificar de manera irreversible el territorio y las dinámicas sociales del sureste mexicano. El megaproyecto incluye la construcción de una línea férrea de más de 1500 kilómetros a través de los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y la operación de un tren para transporte de carga y pasajeros. Se trata, según información oficial, de un "proyecto de ordenamiento territorial, infraestructura, crecimiento económico y turismo sostenible".[4]

El turismo es uno de los ejes principales del megaproyecto pues la infraestructura ferroviaria, pero también carretera y de telecomunicaciones que se está implementando, tiene como objetivo conectar polos de atracción turística de masa

---

1 Agradezco la lectura del doctor Dario Ghilarducci y del doctor Mauricio González, cuyos excelentes comentarios permitieron mejorar y afinar aspectos claves del presente texto. Una versión preliminar de este ensayo ha sido publicada en Gasparello (2024).

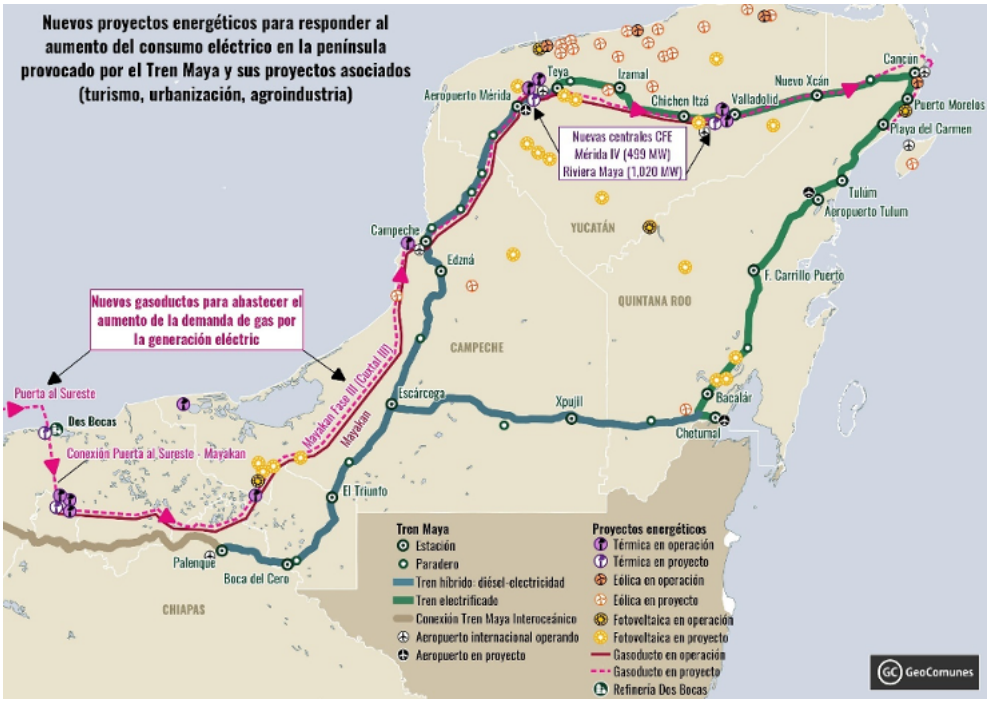
2 Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social en el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

3 Lo defino megaproyecto puesto que conjunta varias de las características identificadas para estas obras: su gigantismo, los enormes costos económicos, la tendencia a seguir desarrollándose y a no terminar debido al carácter reticular que articula cada vez más nuevas obras de infraestructura, telecomunicaciones, producción de energía, nuevos mercados, zonas urbanas, etcétera (Flyvbjerg 2014; Ibarra 2016; Lins 1987).

4 Dicha definición apareció en https://trenmaya.gob.mx/ en 2020. En 2024, la misma dirección web alberga contenido distinto pues el liderazgo del megaproyecto fue transferido del Fondo Nacional para el Fomento al Turismo (Fonatur) a la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena).

–Cancún, Chichén Itzá y Xcaret– con otros en vía de desarrollo –Palenque, Bacalar y Valladolid– y propiciar el acceso a zonas poco conectadas por su vocación –hasta este momento– no turística, como las destinadas a la conservación ambiental Reservas de la Biosfera de Calakmul y Sian Ka'an. Otro aporte a la economía centrada en el turismo será facilitar el abastecimiento de combustible, materias primas y mercancías hacia las grandes urbes hiperturísticas del norte de Quintana Roo, a través de la conexión entre el Tren Maya y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec.

Figura 1. Proyectos energéticos del Tren Maya.



Fuente: GeoComunes (2024).

Asimismo, el territorio es sometido a un *ordenamiento turístico* "con el fin de proceder a organizar sus elementos bajo un nuevo orden de prioridades, habilitándolos de forma ad hoc como fuente de capital" (Machuca 2021: 79). Esto incluye la construcción de infraestructura hotelera y nuevas zonas urbanas destinadas principalmente a la recepción de visitantes, previstas en las inmediaciones de las 34 estaciones. El modelo turístico que se impulsa es todo menos que sostenible, fluctuando entre un turismo de masa que emula

destinos como Cancún y la llamada Riviera Maya, y un turismo de lujo en el cual se ofrecen lugares de gran belleza escénica y difícil acceso. De acuerdo con documentos y declaraciones oficiales, se trata de un "proyecto con enfoque turístico que busca incrementar la derrama económica" (Gobierno de México s. f.) en los estados interesados. El crecimiento económico que se propone, por ende, está sustancialmente vinculado a la industria turística, un sector de la economía mexicana que recibe un fuerte impulso gubernamental y que representa cada vez más un porcentaje importante del Producto Interno Bruto (PIB).[5]

La región afectada por el megaproyecto ha sido definida por el jefe del ejecutivo como "la región del país más abandonada"[6] (s.a. 2018) puesto que tiene aún un carácter prevalentemente rural. Y a pesar del rápido crecimiento de la agroindustria en distintos sectores –cárnico, semillas para aceites y biocombustibles– tiene aún gran relevancia la producción agrícola para autoconsumo, y el 52% de la superficie de los cinco estados está bajo el régimen de propiedad social, principalmente ejidal (Núñez 2021).

Desde el punto de vista ecológico, antes de la construcción de la vía férrea la región contaba con ecosistemas aún conservados o poco impactados, justo por la escasa densidad poblacional y la baja urbanización. Esta región alberga numerosas áreas sujetas a distintos regímenes de conservación y protección,[7] que las obras de infraestructura turísticas vinculadas al Tren Maya están penetrando y perjudicando fuertemente, como se mencionará en este texto para el caso de la Reserva de la Biosfera de Calakmul.

---

5 Para el 2022, el PIB turístico representó el 8.5% del PIB nacional (INEGI 2018).

6 Discurso pronunciado en el acto oficial de colocación de la primera piedra del Tren, denominado "Ritual de los pueblos originarios a la madre tierra para la anuencia del Tren Maya" en Palenque, Chiapas el 16 de diciembre de 2018.

7 En la región se encuentran 15 Áreas Naturales Protegidas (ANP) de carácter federal, 20 ANP de carácter estatal, 24 humedales reconocidos como sitios Ramsar, 24 Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación y una Reserva ecológica municipal (Barba, Pozo y Ladrón 2023).

Figura 2. Viaducto elevado para la vía férrea, Playa del Carmen, Quintana Roo, 2024.

Fuente: Fotografía tomada por Giovanna Gasparello.

De fundamental importancia es considerar que buena parte de la población de la región se reconoce como indígena. El Censo de Población 2020 contabilizó, en los cinco estados que atravesaría el Tren Maya, 2 377 515 personas que se identificaron como indígenas –principalmente del pueblo maya y otros pueblos mayenses– lo cual representa la tercera parte (32%) de la población indígena nacional. Destacan Chiapas y Yucatán con 28.2% y el 23.7% de población indígena, respectivamente (INEGI 2020). Por lo tanto, es relevante estudiar y alertar sobre los impactos –directos e indirectos– que el impulso al desarrollo económico regional centrado en la industria turística tendrá en las sociedades indígenas de la región –como sujeto social central en el contexto regional– y discutir las afectaciones del megaproyecto en relación con los derechos colectivos reconocidos a los pueblos indígenas.

El megaproyecto Tren Maya muestra una cantidad enorme de irregularidades, violaciones y aberraciones en los aspectos ambientales, sociales, jurídicos y un largo etcétera. Además, articula de manera contundente un conjunto de tendencias en el ámbito del discurso y del ejercicio del gobierno, aspectos que lo hacen emblemático de la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas en la coyuntura de la Cuarta Transformación.

Para este ejercicio, analizaré algunos extractos representativos del discurso público, principalmente de representantes del ejecutivo; elementos de la producción audiovisual que se difunde en las redes sociales, plataformas audiovisuales y medios de comunicación como herramientas que respaldan dicho discurso público; por último, información de coyuntura recabada en mi propia investigación de campo que estoy llevando a cabo de manera constante –desde finales de 2018– en los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

Lo indígena y los indígenas: bastones de mando, derechos olvidados y desarrollismo etnocida

Entre las más cacareadas promesas de campaña de Andrés Manuel López Obrador, presidente de México entre 2018 y 2024, fue el reconocimiento a nivel jurídico de los Acuerdos de San Andrés –pactados en 1996 entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional– que afirman el derecho a la autonomía indígena en el marco de una nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad nacional. En tal sentido, prometió cumplir con la demanda del movimiento indígena nacional para reformar el artículo 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y reconocer a los pueblos indígenas como sujeto de derecho público –contrario al objeto de políticas públicas, según los definía el texto del 2001–.

A esta promesa correspondió la incorporación del abogado mixe Adelfo Regino al gobierno como director del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, aunada a una generalizada cooptación de los liderazgos indígenas a la razón de Estado. Este proceso aparenta incluir la añeja cuestión étnico-nacional entre las prioridades de gobierno, aunque en los hechos se demostró que ha funcionado para invisibilizar, restar fuerza a las demandas y fragmentar al movimiento indígena nacional.

De manera complementaria a la invisibilización de los derechos fundamentales, las referencias folclóricas a 'lo indígena' abundan en el discurso y en las manifestaciones oficiales. Fueron una característica de la actual administración desde la puesta en escena de la toma de posesión en el Zócalo capitalino en 2018 y la entrega al presidente de los bastones de mando por parte de supuestos 'gobernadores' indígenas. Esta dinámica se repitió con el 'Ritual de los pueblos originarios a la Madre Tierra para anuencia del Tren Maya' realizado en varias zonas arqueológicas, entre ellas Palenque, donde participó el presidente de la República el 16 de diciembre de 2018.

En las formas de gobierno indígenas, esos objetos expresan el prestigio que conlleva la obligación a cumplir funciones de servicio comunitario, que más que enaltecer a quien lo recibe lo somete al colectivo y le impone responsabilidades

que no pueden ser más que de servicio. Es evidente un uso instrumental del discurso relativo a los pueblos indígenas y sus derechos, y un aprovechamiento meramente estético de símbolos y rituales transformados en íconos decorativos, entre ellos, el abuso de las coronas y collares de flores con las que luce adornado el presidente en sus visitas a territorios indígenas durante los llamados Diálogos con los pueblos indígenas[8] entre 2018 y 2020.

Esta tónica se ha mantenido en los controvertidos Planes de justicia y desarrollo integral de los pueblos y comunidades indígenas, que en muchos casos sustituyen demandas históricas de derechos y justicia social con programas asistenciales. Como un ejemplo de ello, en el discurso mañanero del 9 de mayo de 2023 el presidente afirmó que "si nos hemos salvado, ha sido por nuestras culturas, no lo olvidemos. México ha resistido todas las calamidades por sus profundas raíces culturales, eso es lo que nos ha salvado siempre ante pandemias, temblores, inundaciones, hambrunas, gobiernos corruptos" (Gobierno de México 2023). Esto refleja una de las formas en las que, históricamente, se ha catalogado el conocimiento indígena: desde el desprecio, la idealización y, como en este caso, hasta la validación (Carrillo 2006). En tal proceso, algunos aspectos del conocimiento y las prácticas culturales indígenas son aislados del contexto en el cual se desarrollan, y son reconocidos como válidos o pertinentes para su incorporación en el sistema de conocimiento occidental, en un ejercicio de asimilación-etnofagia (Díaz-Polanco 2006) o extractivismo epistémico (Grosfoguel 2016).

La lógica institucional complementaria a la apropiación de la estética ritual indígena, implica una profunda descalificación de las cosmovisiones y de los modos y medios de vida de los pueblos indígenas y campesinos, así como un racismo evidente en el desconocimiento de la dimensión integral de lo que es el territorio para estos pueblos; la cual implica la memoria, el arraigo y la posibilidad de un futuro construido colectivamente en un lugar específico y de acuerdo con una particular cultura y visión del mundo. El término *chi'i'balil,* esto es, "la familia que nos une" en el idioma maya yucateco (Uc y López 2020), expresa claramente la relación dialógica de interdependencia entre humanos y no humanos, incluso no vivientes.

El correlato de la fabulación folclórica e indigenista es la consideración de culturas y territorios indígenas como "los más abandonados" –así definidos en el citado Ritual para la anuencia al Tren Maya–, a los que hay que llevar "desarrollo y progreso" por medio de megaproyectos como el Tren Maya y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, que en su conjunto representan una radical transformación socioterritorial del sur de México (Gasparello 2023).

8 Véase: https://www.inpi.gob.mx/dialogos/

Esto implica una anacrónica lógica de "modernización forzada" (Tudela 1989), modelo impuesto anteriormente en otras regiones de México y en el mismo estado de Tabasco –tierra natal del entonces presidente de México– donde el Programa nacional de desmontes propició su transformación de un territorio predominantemente boscoso a tierras destinadas a pastizales para la cría de ganado y a plantaciones forestales comerciales, junto con el impulso a la extracción de petróleo. Este proceso fue analizado por Tudela (1989) hace ya más de 30 años, quien lo definió como "desarrollo deteriorante" ya que la explotación masiva, desigual y poco regulada de los recursos aumenta la vulnerabilidad ambiental en detrimento de las poblaciones locales; esto es, que 'el pueblo', tan sonado en el discurso presidencial, después de la intervención modernizadora quedó en condiciones peores en lugar de mejorar su calidad de vida y sus oportunidades.

Este enfoque deja ver el racismo y clasismo que subyace en la lógica institucional aún en la supuesta Transformación, expresados por el menosprecio a lo indígena y a lo campesino. La alabanza a las 'raíces culturales' indígenas muestra su hipocresía cuando estos son constantemente vinculados con el retraso y la pobreza, un argumento basado en indicadores errados para medir el bienestar, como lo es el ingreso monetizado y el empleo asalariado. La agricultura familiar, que según la Agencia de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) proporciona el 80% de los alimentos consumidos en el mundo (FAO 2014), es menospreciada pues no genera el pago de impuestos y permite a los campesinos un privilegio inconmensurable en el mundo actual: ser dueños de su tiempo, de su trabajo y de sus medios de producción.

En un contexto de inminente colapso ecológico y social mundial (Taibo 2017), el reto institucional residiría en fortalecer y mejorar las condiciones de vida de los habitantes de la región a partir de prácticas y formas de reproducción social y económica que ya están practicando, y que eligieron a partir de su historia y relación con el territorio, del profundo conocimiento ecológico y de las estrategias de adaptación e innovación que las mismas sociedades locales están emprendiendo. Un claro ejemplo es la producción de miel, actividad tradicional en las comunidades maya pero también producción comercial muy cotizada, y que hoy en día es practicada principalmente por jóvenes. Asimismo, cabe señalar la importancia que, en el contexto de la pandemia de COVID-19, tuvieron las huertas de traspatio, pequeñas parcelas donde tradicionalmente se produce una gran variedad de alimento: aquellos que perdieron sus trabajos asalariados y dejaron las ciudades donde se empleaban para regresar a su hogar de origen, tuvieron en la huerta y la agricultura familiar una herramienta de subsistencia fundamental que, aunada al intercambio de productos entre vecinos, permitió enfrentar la escasez económica y de abastecimiento.

A contrapelo de esta realidad, el Programa Institucional 2020-2024 de Fonatur Tren Maya S.A. de C.V. plantea como objetivo del Tren Maya "fomentar la inclusión social a través del desarrollo económico de la región impulsando la integración de las comunidades locales a la actividad económica de los centros urbanos" (Secretaría de Turismo y Fonatur Tren Maya 2020). Propiciar la proletarización de la población rural y alentar su migración hacia las ciudades para emplearse en la economía de servicios, principalmente turísticos, representa oportunidades para que las empresas dedicadas principalmente a la producción de energía –eólica y solar–, a la agroindustria –en el sureste mayormente palma africana, soya, girasol, sorgo, ganadería extensiva, mega granjas avícolas y porcícolas– y al turismo –cada vez más voraz de lugares 'prístinos'– puedan acceder con mayor facilidad al control de grandes extensiones de territorio y tierras ejidales 'abandonadas' por el proceso de migración hacia las ciudades. Observamos, en tal sentido, una novedosa faceta del multiforme modelo extractivista conjugado en clave 'progresista': la explotación capitalista de los bienes comunes naturales conllevaría como "compensación" algunas medidas en favor de los sectores sociales más desfavorecidos (Gudynas 2012).

Las ciencias sociales –desde hace décadas– han registrado procesos caracterizados como racismo ambiental. Esto es, que territorios habitados por personas inferiorizadas, de acuerdo con una matriz racial, han sido destinados a depósitos de residuos tóxicos, instalación de fábricas altamente contaminantes o explotados sin que se considerara relevante el cuidado del entorno ambiental (Holifield 2001). Aunque el megaproyecto Tren Maya aparentemente no actúa en esta dimensión, una reflexión más cuidadosa muestra cómo la denigración de modos y medios de vida indígenas y campesinos, justifica la intervención y transformación de sus territorios. Estos no son tratados como tiraderos o zonas de sacrificio, pero la desigualdad que aún marca a los indígenas justifica la devastación ambiental y cultural para hacer compatibles dichos territorios con el mercado capitalista (Pulido 2017). Mercado que explotará sus cualidades en la industria turística y, al agotar las posibilidades extractivas, los desechará ahora sí como zonas impactadas, contaminadas, cementificadas, desertificadas o con dinámicas sociales fragmentadas y violentas, como es el caso de Cancún y la Riviera Maya, por aportar ejemplos locales (Gasparello 2021).

La anticuada lógica desarrollista, coincide con la también vetusta ideología asimilacionista que ha sido durante todo el siglo XX y lo que va del XXI el paradigma de la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas. Emblemáticamente, Rogelio Jiménez Pons, quien fuera director del Fondo Nacional para el Fomento al Turismo (Fonatur) en 2019, observó:

> Es un choque cultural cuyos resultantes debemos prever que sean convenientes para los locales. El futuro nos va a dar un modelo distinto de desarrollo. Hay la *obligación de su integración a este modelo de*

> *desarrollo* […] Es un proyecto muy parecido al tren transcontinental que construyeron en Estados Unidos para conquistar el oeste, nadie se puso a revisar si había margen de retorno; los ferrocarriles que desarrolló Porfirio Díaz no tenían estudios financieros. [El Tren Maya] es un modelo de desarrollo en sí (Tourliere 2019).

El resabio del indigenismo integracionista es evidente, pero aún más alarmantes resultan las desatinadas referencias a los procesos etnocidas –cuales la conquista del oeste y el impulso a los ferrocarriles por parte del régimen porfirista– en aras de propiciar la extracción de bienes comunes naturales.

Recientemente, en mayo de 2023, la gobernadora de Quintana Roo Mara Lezama reafirmó esta visión colonial y extractivista cuando anunció que en las estaciones se construirán Mercados del bienestar maya, un proyecto "cultural y comercial con justicia social" en donde los "locales" podrán ofrecer a los "visitantes" "productos artesanales y nuevas experiencias comerciales y gastronómicas". Los saberes mayas, sus expresiones artísticas y la profunda sabiduría que se expresa en la transformación de un producto de la tierra en alimento, son denigrados en meros atractivos y experiencias para visitantes, cuyo vínculo con los locales se vislumbra como únicamente comercial.

En tal sentido, el discurso de la Cuarta Transformación vinculado al Tren Maya consiste en un aberrante Frankenstein: por un lado, prima una lógica extractiva y economicista, según la cual naturaleza, territorios, sociedades, culturas vivas y patrimonio cultural son simples mercancías para vender; por otro lado, se hace alarde de una lógica desarrollista y paternalista pues con los recursos obtenidos de dicha venta, se mejoraría la calidad de vida de quienes habitan los territorios impactados. En tal aspecto se desdibuja la distinción entre gobiernos progresistas o conservadores, puesto que ambos se mueven en un "marco político-ideológico dominado por la visión productivista y tan refractario a los principios del paradigma ambiental" (Svampa y Viale 2014: 19).

Como consecuencia de ello, también en los gobiernos que se precian de no ser neoliberales, "las problemáticas socioambientales son consideradas como una preocupación secundaria, en vista de los graves problemas de pobreza y exclusión de las sociedades latinoamericanas" (Svampa y Viale 2014: 19). En oposición a dicho discurso, en aras del 'desarrollo' se está perpetrando la destrucción sistemática del territorio que fue culturalmente construido durante siglos o milenios, esto es, la devastación de lugares sagrados para la cultura maya como los cenotes y las cuevas, tan evidente en el Tramo 5 en Quintana Roo.[9]

---

9 Entre 2023 y 2024 la atención mediática y la producción periodística sobre los daños irreversibles al Gran Acuífero Maya –un complejo sistema de ríos subterráneos, cenotes

Figura 3. Cueva Oppenheimer perforada por el viaducto elevado, Playa del Carmen, Quintana Roo, 2024.

Fuente: Fotografía tomada por Giovanna Gasparello.

Al respecto, ya hemos señalado el enorme riesgo del impulso a la urbanización detonado con el anuncio de los Polos de desarrollo. Esto es, nuevos centros urbanos focalizados a la recepción turística o la ampliación de aquellos ya existentes en concomitancia con las 19 estaciones. El desarrollo de esas urbanizaciones constituye un gran problema por sus efectos en las formas de vida y en los modos de producción y reproducción material y simbólica de la población indígena. Como nos enseñan lingüistas y poetas, hay un vínculo inescindible entre la realidad vivida o experimentada –formas de producción y reproducción material, domesticación del entorno y transformación de los alimentos–, su representación en la dimensión ritual y artística –ceremonias, música, canto, danza, artes plásticas y artesanía– y la posibilidad de seguir nombrándola y recreándola en el idioma propio, así como reproducir constantemente el corpus de saberes colectivos.

Las transformaciones en las formas de habitar, producir y reproducir, la desarticulación de la red de relaciones sociales en las que se insertaba cada individuo y cada grupo doméstico pueden detonar procesos –ya en marcha– de erosión cultural que, como alertaron Alicia Barabas (2021) y el Tribunal Internacional para los Derechos de la Naturaleza (TIDN 2023), podrían llegar

y cavernas– ha sido muy copiosa, principalmente gracias al esfuerzo de visibilización realizado por la agrupación Sélvame del Tren. Sería imposible citar un texto o video representativo.

incluso al etnocidio, propiciado por la magnitud y el breve lapso en que tendrá lugar la consumación del megaproyecto y la ausencia de una conocida y evaluada planificación de los múltiples cambios que afectarán a la población local.

Autoritarismo, descalificación de defensores y militarización del megaproyecto

El racismo que subyace a la lógica de la 'modernización forzada' y el 'desarrollo deteriorante' explica –en parte– el autoritarismo evidente en el desarrollo de todo el proyecto; desde su anuncio en 2018 y enaltecido con el anatema "llueve, truene o relampaguee se va a construir el Tren Maya, lo quieran o no lo quieran" (López 2019). Correlato de esto es la constante descalificación de toda persona que manifieste una crítica al megaproyecto, sean integrantes de organizaciones indígenas de base o de colectivos urbanos, participantes de organizaciones no gubernamentales, de centros de defensa de derechos humanos o académicos e investigadores de instituciones públicas.

Algunas citas de las declaraciones presidenciales son emblemáticas de tal tendencia. El primer blanco fue en 2018, cuando el presidente aún no tomaba protesta formal: fue un sector de la academia crítica que envió una carta al presidente electo solicitando que reconsiderara el impulso al megaproyecto: "Miren lo que no saben los abajo firmantes, reconozco que la mayoría son personas muy inteligentes, pero les falta baño de pueblo" (Animal político 2018). Declaraciones en esta tónica –de las que cito solo algunos ejemplos– han caracterizado todo el sexenio: "hay pseudoambientalistas. Más que nada *vividores* que están al servicio de intereses creados; es más, hay organizaciones ambientalistas que están financiadas por el Gobierno de Estados Unidos" (Martínez y Garduño 2022); "los seudoambientalistas estos, muy corruptos, estos de las organizaciones supuestamente ambientalistas y los que los patrocinan, corruptazos, que hay que verlos de lejos, no acercarse mucho a ellos porque pierde uno la cartera, están muy mal acostumbrados" (s. a. 2023b).

Tales reiteradas declaraciones, que ya leídas así suenan francamente ridículas, propician a que los defensores del territorio se encuentren en un estado de indefensión cada vez más peligroso, pues si son descalificados desde la máxima carga del Estado, los grupos de poder locales y sus operadores criminales se sentirán justificados o alentados en ejercer violencia para garantizar la continuidad de las grandes obras y de sus intereses. Esto no es solo suspicacia: aconteció realmente con el trágico asesinato de Samir Flores solo diez días después de que en Huexca, Morelos, el presidente arremetiera contra los "radicales de izquierda" asimilándolos a "conservadores".

No es grato, pero sí es necesario, señalar la reiterada descalificación pública por parte del ejecutivo hacia las organizaciones y los individuos defensores de derechos humanos, como es el caso del renombrado Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro Prodh), lo cual resulta indignante por parte de una clase política que se define 'humanista'. Asimismo, la impunidad de la que gozan las grandes empresas extractivas y sus aliados criminales es evidente en el caso de Ricardo Lagunes y Antonio Díaz, defensores del territorio de Aquila, Michoacán frente a la explotación minera: ambos desaparecidos el 15 de enero de 2023. A la fecha no hay ninguna información sobre el caso ni se ha manifestado ninguna voluntad política hacia la verdad y la justicia.

Correlato del discurso y la gestión autoritaria del megaproyecto es la paulatina y ya completa militarización de la obra y de los territorios donde se desarrolla. La tendencia a utilizar las fuerzas armadas para la construcción y operación de obras de infraestructura y transporte, se inició con el Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles y es común al Corredor Interoceánico, del cual la Secretaría de Marina asumió en marzo 2023 el control total –esto es, el control de los puertos de Salina Cruz y Coatzacoalcos, así como del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec–. Para fines analíticos, es pertinente resumir aquí las etapas del proceso de militarización del Tren Maya.

2020: Anuncio de que los tramos 5, 6 y 7 –Cancún-Escárcega– serán construidos por ingenieros y personal de la SEDENA.

2021: Batallón de Seguridad Turística de la Guardia Nacional inicia operaciones en Quintana Roo con 1500 elementos.

2022: Constitución de dos *holdings* militares. A) Empresa de Participación Estatal Mayoritaria Grupo Aeroportuario, Ferroviario y de Servicios Auxiliares Olmeca-Maya-Mexica, S.A. de C.V., agrupada en el sector coordinado por la SEDENA, con la encomienda de construir, operar y explotar –administrar ganancias– los Aeropuertos Internacionales Felipe Ángeles, Palenque, Chetumal y Tulum –nuevo aeródromo construido sobre tierras ejidales en medio de la selva, definido también Base aérea Militar– y el Tren Maya –ruta y estaciones–. B) Empresa de Participación Estatal Mayoritaria Tren Maya, S.A. de C.V., anteriormente asignada a Fonatur y a partir de ese momento agrupada también a la SEDENA para administrar, operar, explotar y construir el Tren Maya, así como prestar servicios ferroviarios, complementarios y comerciales (SHCP 2022).

2023: Anuncio de que el Ejército, a través de la Empresa Tren Maya, construirá y administrará seis hoteles vinculados a las zonas arqueológicas de Palenque, Edzná, Nuevo Uxmal, Chichén Itzá, Tulum y Calakmul.

30 mayo 2023: Título de asignación otorgado por la Secretaría de Comunicaciones y Transportes a Tren Maya/SEDENA por tiempo indefinido; previamente, fue modificada la Ley general de vías de comunicación para que la asignación pueda ser directa por el presidente y sin licitaciones, es decir, que el servicio ferroviario siempre quede en manos del Estado.

El acelerado proceso de militarización del megaproyecto muestra distintos elementos de interés. Carlos Tornel argumenta una tendencia continental según la cual

> en buena parte de los países de América Latina, las fuerzas armadas se han desplegado para convertirse en los protectores de la infraestructura [y] han ocupado progresivamente esferas de la vida pública que antes no requerían su presencia, lo cual demuestra la forma en la que la violencia (o la amenaza de esta) es necesaria para apoyar los procesos de producción y acumulación de plusvalía (Tornel 2023: 39-40).

En tal sentido, la militarización de la obra del Tren Maya ha servido para disuadir cualquier forma de inconformidad y de organización colectiva. La intimidación es evidente cuando los soldados amedrentan a ejidatarios y campesinos para inducir su aceptación a los procesos de expropiación de sus territorios: les impiden acercarse a la vía en construcción o cruzarla para alcanzar sus tierras de cultivo, como ha sido denunciado por comunidades de Quintana Roo frente al Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza (TIDN) en marzo 2023.[10]

A lo largo del 2024, la prensa local ha documentado varios episodios de abusos perpetrados por los militares hacia las comunidades indígenas que se encuentran en el trazo del tren, como en el caso de Señor-Xmaben,[11] donde los mandos militares no respetaron el contrato para la explotación de un banco de material y acusaron a los ejidatarios de secuestro;[12] o en el caso de Citlicum, donde las madres que protestaron señalando los riesgos que sus niños enfrentaban camino a la escuela –que quedó al otro lado de la vía del tren– fueron denunciadas ante la Fiscalía General de la República por parte de la empresa Tren Maya SA. De CV. (RUIDO 2024).

---

10 He participado en la misión de dicho tribunal y documentado los testimonios de más de treinta organizaciones y comunidades de los cinco estados afectados por el megaproyecto.

11 Un año antes de la denuncia pública, el TIDN recogió la denuncia de esta comunidad, ubicada en la zona centro de Quintana Roo.

12 "Comunicado a la sociedad mexicana y a las organizaciones de derechos humanos internacionales" (Comisariado ejidal del Ejido X-Maben y Anexos *et al*. 2024).

La militarización como disuasión y contrainsurgencia será una característica permanente del megaproyecto. En 2023 se anunció que la ruta contará permanentemente con una ingente presencia castrense, justificada por la necesidad de seguridad en el territorio fronterizo disputado por grupos criminales: serán destacamentados en la región 4931 elementos de la Guardia Nacional, 832 del Ejército y 90 de la Fuerza Aérea. Desde luego, la presencia militar en estos territorios también tiene una función vinculada a la seguridad pública, atribución otorgada a las fuerzas armadas a partir de 2006 y refrendada por los gobiernos de la Cuarta Transformación. Se trata de territorios fronterizos con Guatemala y Belice, por los cuales ha incrementado el tráfico de sustancias ilegales, armas y personas, y son disputados por los dos principales cárteles.

El vínculo de necesidad entre la creación de infraestructura y la militarización aparece en doble vía. Primero, el megaproyecto como un pretexto para instaurar una lógica de control militar del territorio puesto que, en cada estación del Tren, en cada hotel y cada aeropuerto se encuentran instalaciones militares. Luego, la presencia militar como necesaria para proteger la infraestructura en territorios, de facto, controlados por los poderes violentos y las economías ilegales. Sin embargo, parece ser que dicha estrategia no está dando resultado alguno, considerada la escalada de violencia que atraviesa las zonas rurales de Chiapas y la permanencia del control criminal en importantes sectores de la economía de los grandes polos turísticos como Cancún y Playa del Carmen (Gasparello 2021).

A lo largo del sexenio de López Obrador (2018-2024) las fuerzas armadas han incrementado su presencia en muchos aspectos de la vida pública y en la administración del Estado (Centro Prodh 2021; Azaola 2022). Aunque el sector castrense mantuvo históricamente una gran importancia en sostener el régimen autoritario del Partido Revolucionario Institucional, en la actualidad y bajo un incipiente militarismo, las fuerzas armadas se están convirtiendo en un actor con autonomía política y económica (Romero 2024). El aumento de atribuciones a las Fuerzas Armadas pasa también por el intento de maquillar su imagen, definiendo a los soldados como "pueblo uniformado" y otorgarles funciones importantes en la vida civil, incluso relativas a la protección del patrimonio y la promoción turística.

Al respecto, emblemáticos y dignos de estudio son los 32 cortometrajes *Nuestras Raíces*,[13] que muestran soldados armados realizando ejercitaciones militares al interior de zonas arqueológicas –con el beneplácito del INAH– o relatando las manifestaciones culturales –fiestas y ceremonias, gastronomía, producción artística o danzas– más reconocidas de cada estado de la República. Distintivo es el capítulo dedicado al estado de Yucatán, en el cual se sugiere un paralelismo entre

13 Disponibles en: https://www.youtube.com/playlist?list=PLUVlMNE43z5gMMUBGA2tcO2Ao6_hUIY-o

la figura de un antiguo guerrero maya con los soldados en uniforme camuflajeado (Defensamx 2022).

Este énfasis en la "riqueza cultural de México", que supuestamente el Ejército resguarda y enaltece, está centrado –de acuerdo con la tendencia folclorizante que detallé en el primer apartado– en el vínculo entre la identidad indígena, las expresiones culturales locales, el patrimonio histórico y arqueológico, la biodiversidad, las tradiciones y las manifestaciones culturales indígenas. Lo anterior se añade a una evidente omisión del largo memorial de violencias y despojos ejercidos por las fuerzas armadas mexicanas en contra de los pueblos originarios.

Frente a la imagen benevolente presentada por la propaganda oficial, han prosperado denuncias de malos tratos, violencia y fraude por parte de los oficiales hacia los trabajadores y empleados en la construcción de la vía férrea (Grasreiner 2023). Por otro lado, testimonios confidenciales confirman lo absurdo de encargar a militares la coordinación de las tareas de salvamento arqueológico que encabeza el INAH: la legítima ignorancia sobre el tema, unida al pragmatismo castrense, han provocado la imposibilidad de preservar debidamente los vestigios arqueológicos encontrados, que en muchas ocasiones han sido removidos como si de cascajo se tratase.

En muchos casos se logró su conservación al enterrarlos por debajo del terraplén de la vía, y en el caso de edificaciones de especial relevancia, fueron desmanteladas para ser reconstruidas en un futuro idénticas, pero en otro lugar. La visión utilitaria hacia las *muúles*, lugares de la memoria sagrados para los pueblos maya, permite considerarlos simplemente como obstáculos al 'desarrollo' o, en el caso de su reconstrucción, como adorno impreciso en un paisaje de ficción: un parque temático con vestigios arqueológicos auténticos o un museo arquitectónico, en todo caso. Los "Parques de la memoria" fueron edificados así en Chetumal y Xpujil, durante 2025.

Finalmente, la militarización de megaproyectos y procesos extractivos también participa del proceso de excepcionalidad que detallaré en relación con el marco jurídico, en el siguiente apartado. Según Tornel, esta también es una tendencia continental: "en buena parte de la región, el despliegue de polos de desarrollo ha institucionalizado la creación de zonas excepcionales, en las cuales las estructuras tradicionales de las leyes se aplican de forma diferenciada o incompleta" (2023: 42). Asimismo, en los territorios identificados como clave para los procesos extractivos o de industrialización, se impulsan zonas francas con regímenes fiscales especiales, facilidades para la inversión y con ordenamientos ecológicos a modo –tal es el caso del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec–.

De acuerdo con la investigación de PODER A.C. (2024), en los megaproyectos de Estado en México, la relación entre las fuerzas armadas y las empresas de capital privado se funda en garantizar a las primeras la generación de ganancias, por encima de los derechos humanos. En tal sentido, "el despliegue de las fuerzas armadas para la construcción y operación de megaproyectos a través de la declaración de estados de emergencia y excepción coincide con la categorización de algunos territorios como excepcionales para asegurar el desarrollo" (Tornel 2023: 47).

Violación y perversión del marco jurídico: ¿un velado estado de excepción?

La militarización del megaproyecto se acompaña de la expedición de decretos presidenciales que invalidan, para esta y otras mega obras impulsadas por el gobierno federal, el marco normativo vigente en materia ambiental. De tal forma, se crea un espacio jurídico excepcional que puede ser oportunamente analizado a la luz de las argumentaciones de Giorgio Agamben alrededor del "estado de excepción". Para Agamben, el estado de excepción es una "suspensión (total o parcial) del ordenamiento jurídico", caracterizada por la paradoja de estar comprendida en el orden legal (2005: 59). Según el autor, esta medida crea "un umbral, o una zona de indiferenciación" entre lo legal y lo ilegal; también implica la suspensión de una norma por parte de la misma autoridad o aparato institucional que debería aplicarla y garantizar su respeto, pero no su abolición. En este sentido, "la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico" (Agamben 2005: 59). Las medidas excepcionales serían justificadas por una especial necesidad, en tal sentido, "más que volver lícito lo ilícito, la necesidad actúa aquí como justificación de una transgresión en un caso singular y específico a través de una excepción […] en virtud de la cual un caso singular es sustraído a la obligación de observar la ley" (Agamben 2005: 61).

El megaproyecto Tren Maya implicó, desde un principio, un sinnúmero de violaciones al marco jurídico existente, oportunamente señaladas por la ciudadanía y sancionadas por el poder judicial. Por tal razón, sucesivamente el ejecutivo expidió una serie de medidas que ubican esta y otras obras en un estatus excepcional, lo cual permitió que siguiera su edificación. Las violaciones señaladas infringen la legislación ambiental, como el iniciar la obra sin hacer público el respectivo Plan Maestro o sin presentar la manifestación de Impacto Ambiental. Incluso cuando se inició a presentarlas, dichas manifestaciones fueron varias y fragmentadas, de tal modo que no dan cuenta del impacto global de la obra, minimizando así los impactos señalados.

Asimismo, las 'consultas indígenas', cuya realización conmina la legislación internacional –*in primis* el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo– violaron todos los estándares establecidos y que garantizan la calidad libre, previa, informada, culturalmente adecuada y de buena fe que deben tener los mecanismos consultivos. En el caso del Tren Maya, la consulta se realizó a finales de 2019, a casi un año del arranque del proyecto y después de muchos actos de autoridad realizados por las instituciones –entre ellos la puesta de la primera piedra por el mismo Presidente– violando abiertamente el carácter previo, incluso del anuncio público del proyecto.

Otro elemento, señalado también por la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, fue que "las personas de las comunidades expresaban su conformidad con el proyecto como un medio para recibir atención a necesidades básicas como agua, salud, educación, trabajo, vivienda, medio ambiente sano y cultura, lógica que afecta el carácter libre de la consulta" (ONU-DH 2019). El Estado negoció su responsabilidad de garantizar los derechos humanos básicos –salud, educación, agua, etcétera– que de por sí debe cumplir con los ciudadanos, como moneda de intercambio político para comprar el consenso al megaproyecto.

Poco a poco, los encargados del megaproyecto se dieron cuenta de que no era tan sencillo imponer un proyecto de tal envergadura 'con la mano en la cintura', pues las fallas y las falacias iniciaron a ser puntualmente señaladas por organizaciones y colectivos de afectados. En la imposibilidad de utilizar otras formas de protesta –por el confinamiento impuesto a causa de la pandemia de COVID-19– sujetos y agrupaciones inconformes adoptaron la vía de la lucha jurídica, interponiendo demandas de amparo en las que apelan principalmente a violaciones al derecho al ambiente sano, a la salud, a la consulta, a la autonomía e integridad cultural, entre otros. Hasta la fecha, siguen vigentes más de 50 demandas de amparo.

Entonces, Fonatur comenzó a enfrentar repetidas suspensiones definitivas sentenciadas por los juzgados, que podrían parar la obra indefinidamente; de hecho, aún no llegan las sentencias siquiera de los primeros amparos presentados en 2019. Por otro lado, se dio cuenta de que la legislación en materia ambiental presenta una serie de requisitos y candados que se deben cumplir previamente al inicio de la obra, y que su cumplimiento también haría exceder la construcción del tiempo límite del mandato de López Obrador. De manera que, montados en la arrogancia que les confiere el ser los alfiles de la Transformación, los representantes del Ejecutivo involucrados en la obra empezaron a establecer, vía decreto presidencial, una suerte de marco jurídico excepcional que sobrepasa la normatividad existente permitiendo al Ejecutivo prescindir de ella.

El primer hecho en tal sentido fue el Acuerdo de noviembre de 2021, que declara proyectos y obras de infraestructura a cargo del gobierno como de interés público y seguridad nacional (Secretaría de Gobernación 2021). Este conmina a las dependencias encargadas a otorgar autorización, permisos y licencias provisionales en un tiempo máximo de cinco días al recibir la solicitud; empresas e instancias constructoras tendrán un año para obtener autorización definitiva. Este acuerdo permite que las obras sean autorizadas, aunque no hayan presentado aún los estudios de factibilidad y de impacto ambiental y social; en el plazo de doce meses, la obra puede ya estar sumamente avanzada, imposibilitando con ello cualquier tipo de garantía. Dicha declaratoria tiene también el objetivo de invalidar todos los recursos jurídicos interpuestos por la población en contra de los megaproyectos, que por orden del Ejecutivo siguen avanzando a pesar de las múltiples suspensiones decretadas por el Poder Judicial.

Sin embargo, los amparos siguieron presentándose. También apelando a que el gobierno no obtuvo los permisos de cambio de uso de suelo, en particular por el suelo forestal afectado por la vía en el tramo 5 y el aeropuerto de Tulum, en Quintana Roo. Por tal razón, en julio 2022 el Consejo de Seguridad Nacional declaró la obra como prioritaria y tema de seguridad nacional, por lo cual se puso a cargo de las Secretarías de Gobernación y de Seguridad Pública. De tal manera se justifica el desacato –por parte del Ejecutivo, las fuerzas armadas y las empresas contratadas– de cualquier fallo, sentencia, suspensión o dictamen emitido por el Poder Judicial sobre el Tren Maya, y nuevamente permite seguir la obra a pesar de las suspensiones –consecuencia de los amparos– por abierta violación al derecho humano universal al medio ambiente sano y a la normativa ambiental y ecológica.

El Instituto Nacional de Acceso a la Información Pública (INAI), también en la mira del Ejecutivo por supuesta 'inutilidad', apeló en 2021 en contra del decreto, argumentando que la calidad de 'seguridad nacional' podría restringir el acceso a la información pública; afectando así el principio de máxima publicidad al cual están sometidos los sujetos obligados, de acuerdo con la "Ley general de transparencia y acceso a la información pública" en su artículo 37 (Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos 2015). En mayo de 2023, la Suprema Corte de Justicia de la Nación falló a favor del INAI declarando inconstitucional dicho decreto. Sin embargo, tres días antes del fallo de la corte, la presidencia emitió otro decreto en la misma tónica pues "nos adelantamos porque ya sabíamos que en la Corte había la intención de frenar las obras que estamos realizando en el sureste, el Tren Maya, el Istmo, y otras obras importantes de beneficio para la gente", afirmó el presidente (s. a. 2023a). El nuevo decreto afirma que

> son de seguridad nacional y de interés público la construcción, funcionamiento, mantenimiento, operación, infraestructura, los espacios, bienes de interés público, ejecución y administración de la infraestructura

> de transportes, de servicios y polos de desarrollo para el bienestar y equipo tanto del Tren Maya como del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, y los aeropuertos de Palenque, Chiapas; de Chetumal y de Tulum, Quintana Roo (Secretaría de Gobernación 2023).

El decreto fue acompañado por declaraciones del presidente en desmedro de la Suprema Corte, con la cual ya desde hace meses se había manifestado un diferendo. "Y la Corte […] ya la perdimos […] de manera descarada están al servicio de los potentados, de la minoría", y que la tentativa de detener las obras sería un golpe de estado técnico (s. a. 2023a).

Distintos juristas, entre ellos el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), señalaron la perversión que implica el uso de la declaratoria de seguridad nacional para limitar derechos humanos fundamentales como el derecho a un medio ambiente sano, "lo que de ninguna forma se traduce en amenazas o riesgos para la estabilidad del país", y que desde luego no está contemplado en la Ley de Seguridad Nacional (CEMDA 2024 y Ureste 2022). Este proceso se puede interpretar a la luz de la llamada "teoría de la securitización" propuesta por autores de la llamada Escuela de Copenaghen, en particular por Buzan, Waever y De Wilde (1998).

Mientras la clásica definición de "seguridad nacional", reflejada en la citada Ley, identifica como problema de seguridad algo que amenace la soberanía e independencia de un país o la incolumidad de su población, la securitización depende de una operación enunciativa. Esto es, cuando un actor con poder político –como las élites– y otro actor con poder institucional –como el ejecutivo– confluyen en considerar algo como un 'problema de seguridad', aunque no exista una amenaza real en términos de seguridad. De acuerdo con los citados autores, "en el discurso sobre la seguridad, una cuestión es dramatizada y presentada como de extrema prioridad; así, etiquetándola como seguridad, un actor reclama una necesidad y un derecho de administrarla con instrumentos extraordinarios", incluso las limitaciones a derechos de otra forma considerados inviolables (Buzan, Waever y De Wilde 1998: 26). En tal contexto, las medidas excepcionales son el principal objetivo de la securitización porque permiten responder a la 'amenaza a la seguridad', rebasando los normales procedimientos y prácticas de la política institucional.

¿Cuál sería la amenaza a la seguridad en este caso? La deja en claro la respuesta otorgada por la administración del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, adscrita a la Marina Armada de México, a una solicitud de información pública por parte de la organización de la sociedad civil PODER. Se comunicó que la información se encuentra reservada por un periodo de cinco años puesto que "podría generar actos de sedición, motín, sabotaje y conspiración por parte

de grupos subversivos o de intereses particulares". La amenaza a la seguridad nacional vendría entonces de los posibles opositores al megaproyecto, que a lo largo del 2023 fueron objeto de represión violenta en las comunidades de Mogoñe Viejo y Puente Madera, las cuales ya cuentan con sendas órdenes de aprensión –como da cuenta Alicia Barabas en este volumen–.

El vínculo entre distintos procesos resulta entonces claro. Por un lado, la militarización de los megaproyectos o Proyectos Prioritarios –según la denominación del gobierno mexicano– implica la militarización de los territorios para ejercer en ellos mayor control y contener el disenso. Por otro lado, la judicialización y criminalización de la protesta se vuelve más difusa y fácil de ejercer en un contexto donde se desdibuja el marco jurídico en materia ambiental y aquel que protege los derechos humanos y los derechos ciudadanos. Fernández y Langhoff (2024) han documentado la articulación de este mecanismo para la región de Centroamérica: tanto en Honduras, Guatemala y El Salvador, han sido declarados estados de sitio o de excepción, particularmente en las regiones interesadas por megaproyectos energéticos o de infraestructura –en las cuales existen movimientos de defensa del territorio–. Vinculado a esto, los autores registran la instauración de nuevos tipos penales y el uso de las medidas de lucha contra la criminalidad organizada a los opositores a los megaproyectos.

Otra muestra del objetivo de la securitización de los megaproyectos se dio en agosto de 2024, cuando la Suprema Corte de Justicia ordenó –a petición de la Consejería Jurídica del Ejecutivo– mantener bajo reserva durante cinco años las inspecciones ambientales al Tren Maya realizadas por la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), argumentando que su difusión pone en riesgo la seguridad nacional (Fuentes 2024). Cabe señalar que la devastación ambiental cometida en el tramo 5 –Cancún-Tulum– ha sido denunciada desde hace años por colectivos locales, y finalmente ratificada por la Profepa en julio del mismo año.

Siguiendo esta línea argumentativa para el caso del Tren Maya, el ejercicio reiterado del poder vía decretos presidenciales –que conforman un aparato normativo *ex novo*– me lleva a preguntar si estaríamos frente a un velado estado de excepción que, según Agamben, "tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea" (2005: 24-25). Y dicho paradigma no solo se aplica para sostener la fantasmal "lucha al terrorismo mundial", sino también para facilitar la dominación neocolonial de territorios periféricos (Zibechi 2023) y así incorporarlos en los circuitos productivos del capital, volviéndolos nodos centrales –por ejemplo, de la industria turística– o bien, exacerbando su condición de zonas de sacrificio marginales y con única vocación extractiva (Svampa y Viale 2014; Tornel 2023).

A modo de ejemplo de la citada perversa situación jurídico-política que conjunta la excepcionalidad y el militarismo, señalo el caso del ¿hotel? que la SEDENA está construyendo al interior de la Reserva de la Biosfera de Calakmul, Campeche sin haber presentado anteriormente estudios de impacto ambiental, de acuerdo al decreto de 2022.[14] En este caso, la solicitud de autorización provisional presentada a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) hace referencia a un "alojamiento para el personal que brinda seguridad, monitoreo, investigación, logística y educación ambiental en la Zona Arqueológica de Calakmul, Campeche", lo cual difiere del hotel con 144 habitaciones presumido públicamente por la SEDENA (Gasparello y Fernández 2023).

Tal como se menciona en Gasparello y Fernández (2023), el oficio de autorización provisional SRA/DGIRA/DG-00504-23 en materia de impacto ambiental emitido por la SEMARNAT, hace referencia a una construcción compuesta por "planta baja, primer nivel torre 1 y torre 2, habitaciones y servicios; primer y segundo nivel torre 3 y torre 4, habitaciones; edificio central, áreas públicas y administrativas". Algo evidentemente no coincide: el objeto de autorización provisional es para un alojamiento destinado a personal con tareas logísticas, pero la descripción de la obra sí corresponde al hotel… Por tanto, destaca la complicidad institucional en la violación a la normatividad ambiental entre una instancia que solicita autorización para construir un pequeño conjunto –pero en los hechos construye un centro turístico– y otra que, consciente de todo esto, otorga una autorización contradictoria y confusa con la que avala la violación a la normatividad –de la cual debería ser garante–. Por otra parte

> la confusión aumenta al revisar la Solicitud de expropiación del terreno para la o las obras, enviada por la SEDENA al titular de la Secretaría de Desarrollo Territorial y Urbano (SEDATU) el 1 de noviembre de 2022. En el documento se solicita la expropiación de 15,000 hectáreas pertenecientes al Ejido Plan de San Luis, de las que 9,200 se encuentran al interior de la poligonal de la Reserva y son asignadas a la SEMARNAT, mientras que otras 5,790 pasan a ser controladas por la SEDENA. En la página 2 de dicho documento se menciona que en ese predio se prevé la "construcción de instalaciones y obras complementarias para salvaguardar la seguridad nacional y protección a la población", y en específico "la creación de un centro o campo para el personal de SEDENA y GN". ¿Hotel, alojamiento para logística y monitoreo de la reserva y la zona arqueológica, o base de operaciones mixtas de las Fuerzas Armadas? La finalidad del proyecto parece ser castrense, considerado el carácter fronterizo de la zona, y además una frontera casi nominal pues, por

14 Véase la investigación detallada en: Gasparello y Fernández (2023).

> suerte, no existen barreras importantes que dividen la selva maya entre México y Guatemala (Gasparello y Fernández 2023).

La edificación de infraestructura castrense también carece de licencia social y representa una fuerte alarma en cuanto a violación de los derechos indígenas. Estos son violados abiertamente ya que el proceso de consulta realizado en 2019 no incluía dicha información, por lo cual los pueblos mayas asentados en la zona no dieron su consentimiento ni a la construcción de infraestructura turística ni mucho menos, y lo que es más grave, militar. En tal sentido, se está operando en abierta violación a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que en su artículo 30.2 señala que "los Estados celebrarán consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares" (Gasparello y Fernández 2023).

Conclusiones

¿Hotel o base militar? La pregunta sobre lo que está edificando la SEDENA en el medio de la selva maya de Calakmul se puede resolver así: probablemente ambos, pero de ninguno existe información transparente, ni se está actuando en apego a los derechos humanos, indígenas y ambientales; y en todos los casos, se está infringiendo la normatividad vigente al actuar sin autorizaciones y licencias. ¿La paradoja de un Estado que se transforma a sí mismo para poder violar su propia institucionalidad, o que decreta *estados de excepción* para justificar la institucionalización de la arbitrariedad y del saqueo socioambiental?

Tal vez resulta excesivo pensar en estos términos, pero me permito resumir los procesos mencionados en este texto: falta de reconocimiento de los derechos colectivos indígenas y perversión de los mecanismos que los garantizan como la consulta; uso instrumental y folclorización de las manifestaciones culturales indígenas; imposición de obras en los territorios indígenas en desmedro de la voluntad y los derechos colectivos, así como de las prácticas territoriales preexistentes; militarización capilar de territorios, obras e imaginarios; ejercicio del poder arbitrario y autoritario…

Este conjunto lleva a considerar que la 'nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad nacional', demanda central de los acuerdos de San Andrés, se está instrumentando nuevamente y con extremo cinismo como una relación de dominación y, finalmente, velado etnocidio que se está perpetrando con todos los medios posibles: por la ley, por fuera de la ley y generando nuevos aparatos pseudolegales con características de excepción que pueden justificar el ejercicio de la violencia de Estado sin límite alguno. Por otro lado, observamos cómo,

de manera esquizofrénica, los mismos territorios interesados por el extractivismo turístico y los megaproyectos de infraestructura –como Chiapas y Quintana Roo– han precipitado en una espiral de violencia sin precedentes protagonizada por los operadores de los grupos de poder locales, grupos criminales y paramilitares.

Más que una promesa de 'desarrollo y progreso', el megaproyecto Tren Maya representa un irreparable crimen ecológico, social y cultural cuyos impactos más profundos ya se anuncian: especulación inmobiliaria y despojo de tierra, incremento de la violencia criminal, contaminación del agua y muerte de fauna protegida. Estas son solo unas de las muchas cuentas pendientes de la actuación ecocida y etnocida de la Cuarta Transformación en los territorios maya.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Animal político. 25 de noviembre de 2018. Les falta baño de pueblo, dice López Obrador a críticos del Tren Maya. *Animal político*. https://animalpolitico.com/2018/11/lopez-obrador-consulta-tren-maya

Azaola, Elena. 2022. Estado de excepción y pandemia de violencia en México. *Korpus21*. II(6): 455-469. https://doi.org/10.22136/korpus212022110

Barabas, Alicia. 2021. El Tren Maya: un megaproyecto controvertido. *Cuicuilco*. (82): 257-264.

Barba, Everardo, Pozo, Carmen y Ladrón, Paloma. 2023. "Biodiversidad en la zona de influencia del Tren Maya". En: Eduardo Martínez, Giovanna Gasparello y Miguel Díaz (coords.), *Territorios mayas en el paso del tren. Riesgos previsibles y posturas independientes sobre el Tren Maya*. pp. 163-198. México: Bajo Tierra Ediciones.

Buzan, Barry, Waever, Ole y De Wilde, Jaap. 1998. *Security: a new framework for analysis*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Carrillo, Cesar. 2006. *Pluriverso. Un ensayo sobre el pensamiento indígena contemporáneo*. México: UNAM.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A. C. (Centro Prodh). 2021. *Poder militar. La Guardia Nacional y los riesgos del renovado protagonismo castrense*. México: Centro Prodh.

Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA). 03 de julio de 2024. El Tren Maya no es una cuestión de seguridad nacional. Posicionamiento. *CEMDA*. https://cemda.org.mx/el-tren-maya-no-es-una-cuestion-de-seguridad-nacional/

Comisariado ejidal del Ejido X-Maben y Anexos *et al*. 2024. Comunicado a la sociedad mexicana y a las organizaciones de derechos humanos internacionales. *Noticaribe*. https://noticaribe.com.mx/2024/07/18/

provoca-tren-maya-discordia-en-comunidad-maya-ejidatarios-de-felipe-carrillo-puerto-denuncian-violaciones-de-derechos-humanos-por-parte-de-sedena-y-la-fiscalia-de-quintana-roo-para-despojarles-de-su/

Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos. 04 de mayo de 2015. Ley general de transparencia y acceso a la información pública. *Diario Oficial de la Federación*.

Defensamx. 18 de abril de 2022. *Nuestras Raíces: "Yucatán: La herencia del Guerrero Jaguar"* [video]. YouTube. https://youtu.be/bZsw7o1RneY?si=w6uYzPoeGizuTtZ8

Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

Fernández, Gonzalo y Langhoff, Marcos. 12 de noviembre de 2024. Megaproyectos y criminalización de la protesta en el Norte de Centroamérica. *El Salto*. https://www.elsaltodiario.com/una-de-las-nuestras/megaproyectos-criminalizacion-protesta-norte-centroamerica?&utm_medium=social&utm_campaign=web&utm_source=directo

Flyvbjerg, Bent. 2014. What you should know about megaprojects and why: an overview. *Project management journal*. 45(2): 6-19. DOI: 10.1002/pmj.21409

Fuentes, Víctor. 01 de septiembre de 2024. 'Guardan' auditorías sobre el Tren Maya. *El Diario*. https://diario.mx/nacional/2024/sep/01/guardan-auditorias-sobre-el-tren-maya-1029380.html

Gasparello, Giovanna. 2024. Megaproyecto Tren Maya: racismo, militarización y estado de excepción en contra de los pueblos indígenas. *Revista española de antropología americana*. 54(2): 249-264.

_____. 2023. Tren Maya y Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec: megaproyectos de Estado. *El Topil*. (49): 3-6.

_____. 2021. "Turismo, economías ilegales y violencias en Quintana Roo. Evidencias, tendencias y riesgos del megaproyecto Tren Maya". En: Giovanna Gasparello y Violeta Nuñez (coords.), *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*. pp. 151-212. Oaxaca: Centro Intradisciplinar para la Investigación de la Recreación, A.C.

Gasparello, Giovanna y Fernández, Jorge. 27 de agosto de 2023. ¿Hotel o base militar? La pregunta sobre lo que está edificando la SEDENA en el medio de la selva maya. *Los Ángeles Press*. https://losangelespress.org/investigaciones/2023/aug/28/sedena-en-calakmul-hotel-o-base-militar-6331.html

GeoComunes. 2024. *Nuevos proyectos energéticos para responder al aumento del consumo en la península provocado por el Tren Maya y sus proyectos asociados* [mapa]. https://geocomunes.org/mapas/

Gobierno de México. s. f. Proyectos prioritarios 2019-2024. *Proyectos México* [sitio web]. https://www.proyectosmexico.gob.mx/priority-projects/

_____. 09 de mayo de 2023. Conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador. Versión estenográfica. *Gobierno de México*. https://www.gob.mx/insabi/articulos/conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-09-de-mayo-de-2023

Grasreiner, Silke. 01 de diciembre de 2023. Tren Maya: lejos de un trabajo digno y bien pagado, humillación, hostigamiento, abusos… *Proceso*. (6): 6-14.

Grosfoguel, Ramón. 2016. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Tabula Rasa*. (24): 123-143.

Gudynas, Eduardo. 2012. Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*. (237): 128-146.

Holifield, Ryan. 2001. Defining environmental justice and environmental racism. *Urban Geography*. (22): 78-90.

Ibarra, María. 2016. "Los megaproyectos desde una geografía crítica". En: María Ibarra y Edgar Talledos (coords.), *Megaproyectos en México. Una lectura crítica*. pp. 21-42. México: Ítaca-UNAM.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). 2020. *Censo nacional de población y vivienda*. INEGI.

_____. 2018. Producto Interno Bruto turístico. *INEGI*. https://www.inegi.org.mx/temas/turismosat/#:~:text=Porcentaje%20y%20variaci%C3%B3n%20anual&text=En%202022%2C%20el%20PIB%20tur%C3%ADstico,a%208.5%20%25%20del%20PIB%20nacional

Lins, Gustavo. 1987. ¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. *Desarrollo económico*. 27(105): 3-27.

López, Andrés. 21 de septiembre de 2019. *Diálogo con la comunidad del Hospital Rural Hecelchakán, desde Campeche* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/live/HoHzP8p16q0?si=PeDSLxBY5KLfKkyy

Machuca, Antonio. 2021. "El Tren Maya: desafíos para un ordenamiento territorial inscrito en la globalización". En: Giovanna Gasparello y Violeta Núñez (coords.), *Pueblos y territorios frente al Tren Maya*. pp. 73-112. Oaxaca: Centro Intradisciplinar para la Investigación de la Recreación, A. C.

Martínez, Fabiola y Garduño, Roberto. 05 de abril de 2022. Ambientalistas son "vividores", sirven a intereses creados: AMLO. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/noticia/2022/04/05/politica/ambientalistas-son-201cvividores201d-sirven-a-intereses-creados-amlo-5894

Nuñez, Violeta. 2021. "Acumulación por desposesión en territorios agrarios mayas". En Giovanna Gasparello y Violeta Núñez (coords.), *Pueblos y territorios frente al Tren Maya*. pp. 113-150. Oaxaca: Centro Intradisciplinar para la Investigación de la Recreación, A. C.

Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH). 19 de diciembre de 2019. El proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la

materia. *ONU-DH*. https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1359:onu-dh-el-proceso-deconsulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-dederechos-humanos-en-la-materia&Itemid=265

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). 2014. *The state of food and agriculture. Innovation in family farming*. Roma: FAO.

PODER A. C. 2024. *Militares S.A. de C.V. Otra vía al militar-Istmo*. México: PODER A.C. https://poderlatam.org/2024/02/militares-s-a-de-c-v/

Pulido, Laura. 2017. Geographies of race and ethnicity II: Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. *Progress in human Geography*. (41): 524-533. DOI: 10.1177/0309132516646495

Romero, Jorge. 2024. "El itinerario de la militarización en México durante el siglo XXI". En: Paulina Barrera (coord.), *Desmilitarizar a México: ¿dónde estamos y hacia dónde vamos?* pp.11-36. México: UNAM.

RUIDO. 30 de julio de 2024. Obligan a mujeres indígenas a pedir disculpas por protestar contra el Tren Maya. *HAZ RUIDO*. https://www.hazruido.mx/reportes/obligan-a-mujeres-indigenas-a-pedir-disculpas-por-protestar-contra-el-tren-maya/?fbclid=IwY2xjawEWRzFleHRuA2FlbQIxMQABHSciUdMZgpMPhmMJ1b47e8ucyilww1F-49kQLKGYW7p6198xYNK_RUtvfw_aem_d8Iy3o_zIUqiu-hMbomlWQ&sfnsn=scwspwa

S. a. 23 de mayo de 2023a. Versión estenográfica de la conferencia de prensa matutina del presidente Andrés Manuel López Obrador. *AMLO* [sitio web]. https://lopezobrador.org.mx/2023/05/23/version-estenografica-de-la-conferencia-de-prensa-matutina-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-966/

_____. 08 de mayo de 2023b. Versión estenográfica de la conferencia de prensa matutina del presidente Andrés Manuel López Obrador. *AMLO presidente* [sitio web].

_____. 16 de diciembre de 2018. Tren Maya potenciará turismo, trabajo y bienestar: presidente de México. *AMLO Presidente* [sitio web]. https://presidente.gob.mx/tren-maya-potenciara-turismo-trabajo-y-bienestar/

Secretaría de Gobernación. 18 de mayo de 2023. Decreto por el que la construcción, funcionamiento, mantenimiento, operación, infraestructura, los espacios, bienes de interés público, ejecución y administración de la infraestructura de transportes, de servicios y polos de desarrollo para el bienestar y equipo tanto del Tren Maya como del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, así como los aeropuertos que se indican, son de seguridad nacional y de interés público. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio//dof/2023/may/DOF_18may23.pdf

_____. 21 de noviembre de 2021. Acuerdo por el que se instruye a las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal a realizar las acciones que se indican, en relación con los proyectos y obras del Gobierno

de México considerados de interés público y seguridad nacional, así como prioritarios y estratégicos para el desarrollo nacional. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5635985&fecha=22/11/2021#gsc.tab=0

Secretaría de Hacienda y Crédito Público. 13 de abril de 2022. Resoluciones por las que se autoriza la constitución de cuatro empresas de participación estatal mayoritaria. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=2022&month=04&day=13#gsc.tab=0

Secretaría de Turismo y Fonatur Tren Maya. 24 de diciembre de 2020. Programa Institucional 2020-2024 de FONATUR Tren Maya, S.A. de C.V. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5608690&fecha=24/12/2020#gsc.tab=0

Svampa, Maristella y Viale, Enrique. 2014. *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.

Taibo, Carlos. 2017. *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Tornel, Carlos. 2023. "Militarismo y extractivismo en México: dos caras de la continua descomposición del capitalismo y el descenso hacia la barbarie". En: Aleida Azamar (coord.), *Disputa por los bienes naturales: militarización y fuerzas armadas en México*. pp. 27-60. México: UAM-Terracota.

Tourliere, Mathieu. 14 de mayo de 2019. Tren Maya provocará un 'choque cultural' en algunas comunidades, afirma el titular del Fonatur. *Proceso*. https://www.proceso.com.mx/nacional/2019/5/14/tren-maya-provocara-un-choque-cultural-en-algunas-comunidades-afirma-el-titular-del-fonatur-224921.html

Tribunal Internacional para los Derechos de la Naturaleza (TIDN). 2023. *Décimo Tribunal Local por los derechos de la naturaleza. Caso: megaproyecto Tren Maya*. TIDN. https://www.rightsofnaturetribunal.org/wp-content/uploads/2023/07/Tren-Maya-FINAL-26.06-SIN-firmas-VERSION-FINAL.pdf

Tudela, Fernando. 1989. *La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco*. México: Colmex.

Uc, Pedro y López, Miguel. 2020. Territorio e identidad. Defensa Maya. Taller por la Defensa de los Territorios de la DEAS-INAH. *El Volcán Insurgente. Revista crítica de trabajadores de la cultura*. (60): 40-65. https://www.enelvolcan.com/enefebmar2020/639-el-taller-por-la-defensa-de-los-territorios-de-la-deas-inah

Ureste, Manu. 19 de julio de 2022. "Gobierno no puede incumplir suspensión de juez", abogados advierten sobre reinicio de obras del Tramo 5 del Tren Maya. *Animal político*. https://animalpolitico.com/2022/07/suspension-tramo-5-tren-maya-abogados

Zibechi, Raúl. 2023. El estado de excepción como paradigma político del extractivismo. *Arquivos brasileiros de psicologia*: 145-160. http://doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP-2022v75spe.0009

SECCIÓN XV

ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO

SECCIÓN XV

ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO

Presentación

Cristina Oehmichen Bazán[1]

Los estudios del turismo por las Antropologías hechas en México no son recientes. Por el contrario, en el país se presentaron los primeros estudios antropológicos sobre el turismo en el trabajo pionero de Theron Nunez (1963) quien, siendo alumno de Foster y de Redfield, se interesó por el estudio del cambio sociocultural. En sus pesquisas encontró que el turismo estaba siendo un poderoso factor modernizador y generador de cambios muy acelerados en las sociedades anfitrionas. En la pequeña comunidad rural de Cajititlán, Jalisco, los cambios ocurridos eran dramáticos: los pescadores rentaban sus lanchas a los turistas, la venta de propiedades a la orilla del lago era común, los agricultores encontraban que sus ingresos mejoraban si se dedicaban a alguna actividad de atracción para los visitantes. La comunidad campesina se había convertido en lugar de descanso de fin de semana para familias de las clases media y alta de Guadalajara, así como para visitantes estadounidenses.

Poco tiempo después de Nunez, vino una oleada de antropólogos interesados en compartir sus preocupaciones sobre los cambios generados e impulsados por el crecimiento del turismo en diferentes partes del mundo o en donde realizaban sus trabajos de campo. Motivados por ese interés, se reunieron en 1974 en México en el Congreso de la American Anthropological Association –la Triple A– y posteriormente, bajo la coordinación de Valene Smith, fue publicado el célebre libro que lleva por título *Host and Guest: the Anthropology of Tourism*, cuya primera edición data de 1977.

El estudio antropológico del turismo en México no es, por tanto, reciente. Lo que llama la atención, es que estos estudios se hayan llevado a cabo por antropólogos estadounidenses mientras que la antropología mexicana seguía enfrascada en temas más tradicionales como los estudios sobre sistemas de cargos, la discusión entre campesinistas y descampesinistas, entre otros temas que predominaron en la década de los setenta: era el auge de la ruptura entre una antropología

1 Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

sobredeterminada por el Estado y el indigenismo, donde temas considerados banales –como el turismo– no tuvieron cabida.

A cincuenta años de esas primeras aproximaciones, aún el estudio del turismo en México sigue siendo una actividad de pocos antropólogos y antropólogas. Ello, no obstante que el país se ha convertido en la séptima potencia turística del mundo por el número de visitantes que recibe, y que ya supera los 40 millones de personas anualmente. El turismo es también un importante generador de divisas y una actividad que ocupa en el país el tercer lugar en su contribución al Producto Interno Bruto. También hay que destacar que, según cifras oficiales, alrededor de 4.3 millones de personas trabajan en el turismo. En consecuencia, llama la atención que no haya más estudios antropológicos sobre este fenómeno.

En esta sección de Antropologías hechas en México, presentamos siete trabajos. Iniciamos con "Perspectivas críticas para el estudio del turismo en América Latina y el Caribe", de Cristina Oehmichen Bazán, quien recupera la discusión sobre la colonialidad del poder para analizar al turismo como un proceso de colonialidad que se expande por el territorio latinoamericano y del Caribe, el cual imprime una dinámica que reproduce relaciones de poder, jerarquía, fijación de estereotipos de género y folclorización de las culturas nativas.

En seguida, Alicia Castellanos Guerrero analiza los estudios antropológicos sobre el turismo, realidad que, de acuerdo con la autora, exige la investigación multi e interdisciplinaria para entender su complejidad. En su capítulo describe diversas problemáticas estudiadas por antropólogos y grupos de trabajo de distintas instituciones de docencia e investigación académica de México, subrayando aportes y tendencias en el análisis.

A continuación, Consepción Escalona Hernández en el capítulo "Patrimonio, memoria y turismo: el Museo de la Guerra de Castas entre los mayas de Tihosuco", propone un análisis del proceso de patrimonialización y turistificación de la cultura de los mayas de Tihosuco y su 'puesta en valor' a través del Museo de la Guerra de Castas. Entiende por patrimonialización un proceso a través del cual se negocian significados y se eligen elementos de la cultura material, a los que se les asignan ciertas cualidades y propiedades para ser consagrados como patrimonio. Paralelamente a la patrimonialización, se abren las posibilidades a la turistificación de la cultura como mercancía simbólica, señala la autora.

En el siguiente capítulo, Gustavo Sánchez Espinosa presenta "La industria cultural de lo maya. Del *Grand Tour* a la promoción turística en el mundo digital". Aquí es importante destacar que los imaginarios que se construyeron en el siglo XIX son retomados por la industria turística contemporánea, para la cual 'lo maya' se convierte en objeto de atracción turística, cosificación y folclorización.

Más adelante, Ana María Salazar Peralta ofrece el capítulo titulado "Movilidades, migraciones y retornos en la costa sur de Nayarit", el cual tiene por objetivo presentar resultados de su investigación antropológica con enfoque en los estudios críticos del turismo en la costa sur de Nayarit. También analiza el impacto de las políticas neoliberales en las regiones costeras del municipio de Bahía de Banderas, las cuales han sido reconfiguradas a partir de las decisiones del gobierno mexicano y alineadas a las dinámicas del capitalismo tardío. La autora estudia las políticas públicas que han incidido en los procesos socioterritoriales y socioambientales promoviendo movilidades, inmovilidades, emigraciones, inmigraciones y retornos en una parte significativa de la población. Todo ello reconfiguró el escenario sociodemográfico y socioterritorial gestionado en torno a la expansión turística en dicha región.

Por último, se presenta el capítulo titulado "Conflicto y tensiones ante el despojo territorial y la apropiación del patrimonio en el municipio de Salvador Escalante, Michoacán, a partir de dos casos: la cuenca del lago Zirahuén y el Pueblo Mágico de Santa Clara del Cobre", de Carlos Arturo Bravo Gutiérrez, Claudia Alejandra Pureco Sánchez y Federico Gerardo Zúñiga Bravo. En este capítulo, se analiza la importancia del turismo en el estado de Michoacán como una actividad mediante la cual se ha buscado el desarrollo económico y social desde mediados del siglo XX. En este caso, se verá que el turismo tiene una estrecha relación con la organización territorial y la puesta en valor de prácticas culturales, saberes ancestrales, manifestaciones materiales y elementos de la naturaleza como recursos a usufructuar por parte de diversos actores sociales, institucionales y empresariales.

La publicación de esta sección en la colección *Antropologías hechas en México* constituye un hecho importante en dos sentidos. En primer lugar, porque es una muestra del trabajo antropológico sobre el turismo en los últimos años que visibiliza algunas de las problemáticas más importantes que se derivan de los procesos de turistificación en México. En segundo lugar, porque da cuenta de un proceso creciente en México y América Latina que requiere el abordaje de la antropología y otras ciencias sociales desde una perspectiva crítica que permita desmontar las visiones románticas que ven a la actividad turística como una panacea o bien, como una actividad que no tiene consecuencias más allá de lo estrictamente económico.

Referencia bibliográfica

Nunez, Theron. 1963. Tourism, tradition, and acculturation: weekendismo in a Mexican village. *Ethnology.* 2(3): 347-352.

Perspectivas críticas para el estudio del turismo en América Latina y el Caribe[1]

Cristina Oehmichen Bazán[2]

Introducción

Diversos estudiosos han llamado la atención sobre la llegada tardía de la Antropología al estudio del turismo (Nogués 2009; Salazar 2006). Fue hasta que el turismo llegó a sus ciudades, pueblos o comunidades de estudio, cuando los antropólogos comenzaron a interesarse por este fenómeno. Y es que el turismo ha crecido a escala planetaria y ha sido considerado como un "hecho social total", en el sentido de que es simultáneamente un fenómeno económico, ecológico, simbólico y sociocultural complejo (Hernández, Pereiro y Pinto 2015). En América Latina, su estudio inició por parte de antropólogos estadounidenses y europeos que vieron al turismo como una fuerza que impulsaba al cambio sociocultural.

Una de las primeras investigaciones antropológicas en América Latina se realizó en México a partir de los estudios sobre el cambio sociocultural llevados a cabo por los antropólogos culturalistas estadounidenses, quienes fueron los primeros en advertir que la llegada de turistas a las pequeñas comunidades rurales estaba generando cambios de gran envergadura. Como bien lo advirtió Nogués (2009), Redfield observó durante su trabajo de campo en la década de 1930, la creciente presencia de turistas que llegaban a los pequeños pueblos de Yucatán para presenciar las fiestas patronales, sin que ello lo llevara a indagar sobre los cambios que el turismo estaba generando.

---

1 Una versión anterior a este trabajo fue presentada en el Encuentro Mexicano Brasileño de Antropología, celebrado en Florianópolis, Brasil, en septiembre de 2022.

2 Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN302124) de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM por el apoyo y facilidades otorgadas para desarrollar la investigación titulada "Trabajo inmaterial y empleos atípicos en el mundo del turismo en Cancún y Ciudad de México".

Años más tarde, Theron Nunez –alumno de Redfield y de Foster– estudiaba los procesos de cambio sociocultural en Cajititlán Jalisco, México y la importancia que estaba teniendo el turismo para generarlos. Este es uno de los primeros estudios sobre el proceso de aculturación íntimamente vinculado al turismo. Nunez (1963) observaba que esa localidad, una comunidad campesina relativamente aislada, era afectada por el turismo de fin de semana –el *weekendismo*–, práctica que realizaban personas de clase media y alta procedentes de Guadalajara y de Estados Unidos. El turismo había inducido profundos cambios en la infraestructura, en la inversión gubernamental y en los modos de vida campesinos. Entre otras cosas, observaba transformaciones en los patrones del uso de la tierra y en las actividades productivas, así como en los sistemas de valores, costumbres y roles asumidos por hombres y mujeres. La etnografía de Nunez mostraba al turismo como una fuerza que genera procesos de cambio sociocultural, lo cual "... encaja perfectamente con el marco teórico culturalista y funcionalista dominante en la antropología norteamericana de las décadas de los sesenta" (Hernández 2015: 2).

Años más tarde, en 1974, se llevaba a cabo la reunión en México de la American Anthropological Association. Allí, un grupo de antropólogos se reunía para analizar el turismo y las consecuencias que estaba teniendo en las comunidades a donde llegaba. Posteriormente, esa reunión tuvo como resultado la publicación del libro editado por Valene Smith, *Host and Guest: the Anthropology of Tourism* (1977), considerado una obra pionera de la antropología del turismo en la que se analizaba la relación entre huéspedes y anfitriones. Dennison Nash señalaba que el turismo era una forma de imperialismo ya que por medio de este se expandían los intereses económicos y políticos de los países metropolitanos que terminaban por imponerse sobre los países más débiles. Dichos países eran los generadores de turistas y, a la vez, tenían control sobre el turismo en regiones extranjeras. Esta relación "… hace que los centros metropolitanos puedan ser considerados como imperialistas, y el turismo como una forma de imperialismo" (Nash 1977: 73).

En esos años salió a la luz otra obra representativa de las ciencias sociales: "*La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del place"* de Louis Turner y John Ash. En este libro los autores analizan la historia del turismo que, en la medida que se desarrolla, va conformando las "periferias del placer", en las cuales el capital turístico establece relaciones de dominación por medio de la cual se consolida la hegemonía del primer mundo sobre el resto del planeta (Turner y Ash 1991). Otros análisis críticos describieron la asimetría de poder y la relación de desigualdad que se produce a través del turismo global, cuyos impactos son negativos para los países del 'tercer mundo', entre ellos, su endeudamiento, el deterioro ambiental, la forma en que desvirtúan las culturas locales, y la manera en que se dilapidan los posibles beneficios económicos debido a que la propiedad de gran parte de la industria turística global está en manos de los países del primer mundo (Britton 1982; Mowforth y Munt 2009).

Actualmente, desde el Sur se ha recuperado la propuesta epistemológica en las ciencias sociales a través del 'giro decolonial', el cual presenta nuevas herramientas que permiten renovar la comprensión de diferentes fenómenos sociales y culturales por parte de la Antropología; dicha perspectiva ha permitido analizar diferentes problemáticas de la relación local-global. Para el estudio crítico del turismo, esta perspectiva aporta nuevas luces para analizar la articulación entre la industria turística y la colonialidad del poder, de acuerdo con lo propuesto por Aníbal Quijano (2020a). Desde esta perspectiva, el turismo puede ser visto como una fuerza que incide en la renovación y actualización de las distinciones y jerarquías estructuradas en torno a la clase, la nacionalidad, la etnia, la 'raza' y el género.

La perspectiva decolonial otorga herramientas para visibilizar prácticas que han sido naturalizadas y desmontar aquellas creencias de lo que aparece como 'obvio' y que no siempre se cuestiona, como podría ser la llegada de las inversiones turísticas a localidades que anteriormente no habían sido codiciadas por el capital o que no habían sido considerados como atractivos turísticos.

En América Latina y el Caribe, el capital turístico llega bajo la forma de turismo de sol y playa, turismo cultural, turismo rural, turismo ecológico, turismo de aventura, así como turismo de segundas residencias para jubilados del primer mundo. La expansión y diversificación turística han venido acompañadas de la inversión inmobiliaria con la construcción de hoteles, *resorts* y viviendas para el establecimiento de segundas residencias para personas de clase media alta y alta –una política pública de los Estados nacionales tendiente a favorecer este tipo de inversiones–.

La oferta turística favorece la movilidad de los turistas, pero también la de los migrantes que laboran en el sector y que se ven atraídos por la oferta de empleo. Al ser analizado desde una perspectiva crítica, el turismo se ha visto, ciertamente, como un generador de empleos precarios y como un reproductor de desigualdades entre regiones y países, así como entre clases sociales. Los capitales turísticos e inmobiliarios en territorios latinoamericanos limitan la capacidad de agencia de las comunidades locales, las cuales se muestran incapaces de hacer frente a los efectos negativos que el turismo produce, tales como: la concentración de capitales en empresas multinacionales en menoscabo de los medianos y pequeños inversionistas, la gentrificación (Cañada y Gascón 2016), la folclorización y la cosificación de las culturas nativas (Comaroff y Comaroff 2011), entre otros.

Por tanto, el propósito de este capítulo es plantear una visión crítica para el estudio del turismo desde la teoría de la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano y desarrollada por otros autores que participan del 'giro decolonial'. Dicha perspectiva es una vía prometedora para el desarrollo de una antropología situada que permita profundizar en la interrelación de los distintos problemas económicos y socioculturales que vienen aparejados con el turismo. Dicho enfoque permite,

además, analizar aquellas problemáticas que han permanecido en la penumbra o han sido invisibilizadas, entre ellas, la manera en que el turismo contribuye a reforzar las estructuraciones basadas en las distinciones de nacionalidad, clase, 'raza' y género.

Por otra parte, se analizan cuatro tópicos íntimamente relacionados: a) el carácter global del turismo y su expansión territorial; b) la influencia de una visión turística de la cultura y de las identidades étnicas latinoamericanas; c) el impacto del turismo en la migración y el trabajo; d) la influencia o presión que ejerce el turismo en la reproducción de las desigualdades sociales. La metodología empleada para la formulación de esta propuesta se basa en una lectura cuidadosa de las aportaciones que se han hecho para el estudio del turismo por la Antropología Social, la Sociología y la Geografía Humana en los últimos años, sumada al trabajo de campo llevado a cabo en uno de los polos de desarrollo turístico más importantes de América Latina: Cancún.

Turistificación global y desigualdad

Después de la Segunda Guerra Mundial –particularmente de 1970 en adelante– los organismos financieros internacionales promovieron al turismo como una palanca para el desarrollo. Con la participación del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, los Estados nacionales de los países dependientes se embarcaron en la tarea de promover el desarrollo del turismo; sus esfuerzos se dirigieron a la creación de la infraestructura necesaria y servicios para facilitar la llegada de los turistas. Aeropuertos, carreteras, hoteles, difusión para la creación de imaginarios atractivos, así como la contratación de mano de obra –primero para la construcción y después para los servicios– se llevaron a cabo con el apoyo financiero de organismos internacionales y el endeudamiento público de los países dependientes. Diversos países de Latinoamérica y el Caribe pasaron de ser productores de materias primas a espacios destinados al gozo y disfrute de los turistas (Pantojas 2022).

Desde entonces, el turismo ha sido visto como una actividad que promueve el desarrollo y el empleo pero, al mismo tiempo, ya se perfilaba una postura crítica en las ciencias sociales sobre este fenómeno. Kadt (1981) hace una distinción interesante al advertir que crecimiento no significa desarrollo: argumentaba que, lejos de atraer bienestar para las poblaciones anfitrionas, el turismo de masas podría traer el deterioro del medio ambiente y el agotamiento de los recursos naturales no renovables. El aumento del turismo, que significa un mayor consumo de los turistas que proceden de los países ricos, podría chocar con los intentos de mejorar el nivel de vida de los países pobres a los que llegan los turistas.

Hasta hoy existen dos posturas respecto al turismo: la 'optimista' que ve con buenos ojos y promueve la expansión del turismo –posición asumida por organismos internacionales tales como ONU-Turismo, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo– y una posición 'crítica' sustentada por diversos investigadores que han analizado los efectos perniciosos del turismo. Para unos, el turismo es una actividad generadora de empleos y de desarrollo necesaria para el mejoramiento de la calidad de vida de la población de los países dependientes. Para otros, el turismo no genera desarrollo sino una creciente concentración de la riqueza en manos de las grandes cadenas internacionales de la hostelería, el ocio y los viajes. Consecuentemente, los turoperadores internacionales, cuyas sedes se localizan en Europa y Estados Unidos, captan la mayor parte de los recursos financieros del turismo (Duterme 2007). Las ganancias generadas por el turismo tienden a ser repatriadas a los lugares de origen de las cadenas hoteleras y empresas multinacionales que concentran un gran poder económico. Y si bien se generan empleos, estos son por lo general de mala calidad: estacionales, mal pagados, inestables y carentes de seguridad social.

En América Latina y el Caribe, el turismo se ha venido desarrollando a manera de enclave que reproduce los problemas de dependencia y polarización social y económica (Blázquez, Cañada y Murray 2011). Entendido como un emprendimiento fuertemente dependiente del exterior, con pocos vínculos y acciones orientados al desarrollo interno, el enclave turístico es un modelo que genera grandes desigualdades. En el Caribe y en buena parte de México y Centroamérica, por ejemplo, el turismo predominante es el de sol y playa. En este segmento de mercado, se tiene al *resort* como un modelo a seguir; en él los clientes no tienen necesidad de salir del hotel ni de convivir con los miembros de la sociedad local pues adentro tienen todo lo que necesitan: alimentación, lugares de esparcimiento y diversión. Al igual que sucede en los enclaves mineros o en las plantaciones agrocomerciales, en el *resort* turístico se depende altamente de las inversiones externas (Pantojas 2022) y lo que aportan las sociedades locales es mano de obra muy barata y precarizada. Bajo estas condiciones, el turismo de masas acentúa los procesos de acumulación por desposesión (Dit Chirot 2019) y consolida las relaciones de poder neocoloniales.

El turismo no solo genera procesos económicos sino también sociales y culturales. Uno de los aspectos distintivos que tiene el turismo es la necesidad de marcar la diferencia: los destinos y productos turísticos deben mantener el interés de los turistas y ofrecer experiencias auténticas (MacCannell 1999). Para ello, se tienden a acentuar ciertos rasgos y prácticas de las sociedades anfitrionas que puedan ser atractivas o de interés para el mercado turístico. Por un lado, destaca la folclorización de la diversidad cultural y la adopción de modelos que explican la pluralidad cultural a través de características generalizantes que tienden a simplificar la diversidad y a limitar los derechos de las minorías étnicas y nacionales, así como

a cosificar ciertos aspectos de sus culturas; lo que implica una constante –re– producción de estereotipos y categorías de diferencias étnicas y culturales (Salazar 2005). Con ello, los estereotipos occidentales sobre la alteridad se actualizan y los turistas se presentan como consumidores globales que viajan por el mundo atraídos por la diversidad cultural, la singularidad y la autenticidad (Hernández, Pereiro y Pinto 2015).

El desarrollo del turismo se asocia también con la producción de desigualdades económicas y sociales. En América Latina se relaciona, además, con el despojo territorial (Marín 2015; Bastos 2015; Cañada 2018; Bojórquez, Villa y Gámez-Vázquez 2018), la concentración empresarial multinacional de capitales, el desplazamiento de las formas de subsistencia tradicionales, la gentrificación, la especulación inmobiliaria en Centro y Sudamérica, entre otras cuestiones (Blázquez y Cañada 2011).

También se ha observado que en América Latina el turismo tiene un cariz extractivista. Así lo documenta Matilde Córdoba (2020) en su estudio sobre el desarrollo del turismo de masas en la Península de Yucatán, México. La autora muestra las condiciones de pobreza en que vive la población local, mientras que las grandes empresas multinacionales acumulan enormes riquezas. Para Córdoba, dichas empresas llevan a cabo procesos de extracción –de los recursos, la tierra, el trabajo y la cultura–, razón por la cual se considera que en la actual etapa del desarrollo turístico de masas se llevan a cabo actividades extractivistas.

Esto se expresa en Cancún a través de la privatización de las playas y el cierre de los espacios públicos; en Celestún a través de la concentración de las actividades productivas en ciertos espacios y la segregación de la población local; en Temozón a través de la apropiación del trabajo que asemeja las formas de explotación propias de la servidumbre; en Tekit por medio de la renuncia de los trabajadores a la salud. Ello coincide con lo encontrado por Rodríguez (2022) en el campo colombiano, donde el extractivismo y el despojo territorial se llevan a cabo a través del turismo. Todo esto ocurre a pesar de la resistencia de las comunidades locales, particularmente de las mujeres.

En diversas partes del mundo, se han gestado luchas de resistencia y apropiación del proceso turístico a través de organizaciones que muestran mayor capacidad de gestión y autonomía. En América Latina, por ejemplo, se han disputado los recursos turísticos –con mayor o menor éxito– en un nuevo y heterogéneo contexto de relaciones interculturales y de negociaciones políticas en los que las comunidades logran defender sus territorios y sus derechos (Pereiro 2012; Almeida 2006; De la Maza 2016; Lacko 2019; Tolosa 2023).

Turismo, identidades y patrimonialización

Entre los atractivos turísticos se encuentran aspectos de la cultura material –o patrimonio cultural tangible– en forma de zonas arqueológicas, edificios, monumentos, artes plásticas y visuales, y aquellos que se identifican como inmateriales –o expresiones culturales intangibles– tales como la música, las danzas o la gastronomía. Se incorpora en esta categoría el turismo étnico y el turismo indígena, donde la forma de vida de los pueblos originarios se convierte en un atractivo y donde los elementos de identidad –como la lengua y las tradiciones– constituyen los elementos simbólicos que pueden ser de interés para los turistas.

Dean MacCannell (1999) llama la atención sobre la importancia que se atribuye a la 'autenticidad' en la experiencia turística. Este aspecto o cualidad va a estar presente en el turismo de una manera constante. Este aspecto es retomado o reproducido por la UNESCO al declarar lugares, monumentos, regiones y prácticas como 'patrimonio de la humanidad'. Dichas declaraciones tienen resultados generalmente favorables en lo que se refiere a la atracción de los turistas, pero sus resultados varían en función del lugar y del tipo de turistas que se ven atraídos.

En relación con el turismo cultural y étnico, también se ha discutido la importancia que tiene la 'autenticidad' como una manera de asegurar la llegada de turistas. Hay estudios que se refieren a la invención o fortalecimiento de tradiciones, así como a la 'recuperación' de identidades étnicas y la difusión de imaginarios sobre la otredad cultural destinados al consumo turístico (Barreto 2005).

Otros estudios refieren a los problemas relacionados con los procesos de patrimonialización o protección de bienes declarados de valor histórico. La 'puesta en valor' de las distintas formas de patrimonio y su conservación genera gentrificación y conflictos. En unos casos la presencia indígena es utilizada –cosificada– para atraer al turismo, como sucede en el caso de los Kuna Yala (Pereiro y de León 2007) o bien, en el uso de la imagen de los rarámuris que es utilizada como un fetiche en los programas de las instituciones gubernamentales. Hoy también su imagen es empleada para publicitar el turismo en el estado mexicano de Chihuahua mientras que el indio vivo –de carne y hueso– es ignorado (Pintado 2020). También está presente en la construcción de 'lo maya' en el megaproyecto del Tren Maya y otras actividades relacionadas con el turismo en la Península de Yucatán.

El turismo étnico tiene como principal atractivo convivir con sociedades cuya forma de vida, prácticas tradicionales y rituales son distintos a los de las sociedades de origen de los turistas. Otros distinguen el turismo indígena del étnico ya que, en diversas partes, la revitalización de tradiciones, usos y costumbres parte de las iniciativas de los integrantes de las comunidades indígenas que ven en el turismo una alternativa económica y un escenario idóneo para mostrar su cultura.

Barreto (2005) analiza algunas de las tensiones que se generan al interior de las organizaciones nativas al considerar que entre sus miembros existe la tendencia a convertirse, ellos mismos, en un atractivo turístico; para ello, hacen uso de sus tradiciones vigentes, o bien, acuden al invento de tradiciones. La autora hace una distinción entre las tradiciones inventadas que tienen referencias del pasado y aquellas que no las tienen. Se trata de invenciones que se hacen en función de servir como 'atractivos culturales' para atraer a los turistas, y que no se apoyan en una historia verídica: se trata de ficciones orientadoras sin respaldo histórico o cultural.

Otros estudios han mostrado la manera en que el proceso de patrimonialización, que viene unido a la turistificación, provoca la división al interior mismo de las 'comunidades' cuando sus elementos culturales son retomados por la UNESCO en sus declaratorias sobre aquellos elementos 'dignos' de ser incorporados a la lista del patrimonio de la humanidad, y su casi inmediato uso por parte de las empresas turísticas –muchas veces ajenas a las comunidades en cuestión–.

Tal es el caso de los *pireris*, músicos de origen purépecha cuyas composiciones musicales, las *pirekuas*, se han convertido en un atractivo turístico usufructuado por los empresarios de la región y donde las comunidades p'urepecha han sido escasamente consideradas en el proceso de implementación del mercado turístico. En estas condiciones, el contexto turístico "no hace sino reproducir la estructura de relaciones de dominación de larga duración entre las comunidades rurales p'urepecha, por un lado, y las instituciones gubernamentales y los empresarios por el otro" (Flores, Reynoso y Nava 2016: 62).

La promoción del turismo cultural se da dentro de una estructura global como sistema de distinciones y jerarquías globales. Como lo ha mostrado Aníbal Quijano, la formación de las distinciones sociales fundadas en la idea de raza surgió con la expansión capitalista durante los siglos XVI y XVII. La distinción racial "produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras" (Quijano 2020a: 862). Históricamente, aquellos rasgos somáticos que pudieron haber sido interpretados solamente como un indicador de procedencia geográfica, se convirtieron en una connotación racial, y a partir de ellos las identidades derivadas del lugar de origen fueron asociadas a jerarquías y roles sociales, configurando un patrón de dominación colonial basado en la raza (Quijano 2020a: 863).

Los imaginarios turísticos de la otredad, sobre todo la referida a los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe, se nutren de la perspectiva colonial. Hay una especie de invención y actualización de atributos de identidad en la construcción cultural de la alteridad indígena que el mercado turístico produce a través de imágenes de la población anfitriona y, como parte de

ella, de la población indígena. Esto lo hace de dos maneras: la primera relaciona la presencia indígena con la 'ancestralidad', esto es, con estructuras arraigadas en la cultura, pero también en la 'raza'. Hay una supuesta 'pureza' racial y cultural que se atribuye a los pueblos originarios, de quienes se presupone que no están contaminados por la urbanización. La segunda retoma los modelos evolutivos del siglo XIX que considera a la población nativa como superviviente, a la imagen del 'buen salvaje'. Estos imaginarios se sustentan en esquemas de percepción e interpretación de origen colonial y se fincan en la colonialidad del poder, entendida como una estructura social basada en la raza.

Dichas concepciones tienden a plantear las identidades de los indígenas desde el esencialismo folclorizante de la diversidad cultural, de manera que a los pueblos originarios se les muestra como 'auténticos', a la par que se les niegan sus derechos colectivos para decidir sobre sus territorios y recursos. Aquí cabe preguntarse por la manera en que se estructuran las nuevas identidades étnicas, considerando los regímenes de alteridad que se promueven a través del turismo y del espectáculo. Películas como *Apocalypto* –dirigida y actuada por Mel Gibson (2006)– que retratan la supuesta naturaleza sanguinaria de los mayas, son un botón de muestra de la manera en que se construye una identidad indígena heterodirigida, que no corresponde con la manera en que las comunidades se identifican y se definen a sí mismas. No está de más señalar que dicho filme causó mucha indignación entre mayas de México y Guatemala porque los presenta como personas salvajes y sanguinarias.

El turismo se ha convertido en uno de los principales formadores de imaginarios sobre la otredad. La promoción turística, ahora potencializada por el uso de internet y de las redes sociales, tiende a reforzar ciertos estereotipos de corte colonialista cuya materialidad se encuentra en los museos, los parques temáticos, agencias de viajes, guías turísticas y en toda la promoción turística destinada al consumo de masas. Esta producción contribuye a la actualización de estereotipos y genera encuentros que pueden transformarse en espectáculos racistas y representaciones de otras formas extremas de etnocentrismo (Lagunas 2006: 124).

Turismo y trabajo precario

Para Aníbal Quijano, la expansión colonial constituyó a América y configuró un nuevo patrón global de control del trabajo, los recursos y los productos, dando origen al capitalismo mundial como una nueva estructura de relaciones de producción (Quijano 2020a: 865). Con ello, "todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario" (Quijano

2020a: 864). Esto incluye al trabajo asalariado, pero también las relaciones de esclavitud y servidumbre.

En este nuevo orden mundial, las identidades producidas sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la división internacional del trabajo. Quijano (2020a; 2020b) advierte que, si bien la Corona decidió suspender la esclavitud de los indios para evitar su total exterminio, los pueblos nativos fueron confinados a la servidumbre, con excepción de una reducida minoría conformada por la nobleza india. En tanto, la población negra era reducida a la esclavitud. Así que mientras los trabajadores españoles y portugueses, como raza dominante, podían recibir un salario por su trabajo, ser comerciantes independientes o artesanos, los miembros de otras razas eran excluidos de ello, pues ¿quién le va a pagar salario a un esclavo?

La expansión del turismo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido vista como una conquista de la clase obrera. Eso es verdad, solo que faltaría agregar 'clase obrera europea y norteamericana, principalmente', ya que la conquista de las vacaciones pagadas y el tiempo de ocio como resultado de las luchas obreras, sin embargo, no ha sido un fenómeno generalizado para la clase obrera del mundo (Turner y Ash 1991).

Tal vez esta perspectiva ayude a comprender que los viajes de placer se concentren en los patrones de consumo de los viajeros europeos y estadounidenses, principalmente blancos. En contraste, el trabajo del turismo es inestable, estacional y precario. En él se insertan los "nuevos braceros del ocio", según la expresión de Castellanos y Pedreño (2006) al mostrar la precariedad laboral de los trabajadores del turismo en Murcia, España.

Por su parte, Ernest Cañada (2015) habla sobre las camareras de piso –las *kellys*, como se les conoce en España–, cuyas condiciones de vida distan mucho de ser similares a las que gozan los turistas y miembros de las élites que conforman a la nueva clase ociosa. Dirigentes sindicales españoles han denunciado que las empresas españolas del sector turístico, que ahora son multinacionales, utilizan la experiencia adquirida más allá de sus fronteras en países que cuentan con marcos legales que son más permisivos con los inversionistas, lo que menoscaba las condiciones laborales de los trabajadores. Como si eso no fuera suficiente, plantea Cañada (2015), los hoteles y restaurantes acuden a la contratación de inmigrantes extranjeros o de personas de grupos étnicos y raciales minorizados para abaratar los costos, considerando la situación de vulnerabilidad de estos trabajadores.

Mientras eso sucede en España, en México se exacerban la falta de derechos laborales, la informalidad y la precariedad. Bianet Castellanos (2010) refiere al trabajo asalariado de miles de mujeres mayas que se contratan en hoteles y otros

servicios, cuyas condiciones precarias se asemejan mucho a las relaciones de servidumbre del periodo colonial. Oehmichen y Escalona (2021) analizan cómo la flexibilidad y precariedad de las condiciones de trabajo en Cancún, colocan a los trabajadores del turismo en una situación de vulnerabilidad ante eventos catastróficos, como son los huracanes y las epidemias, tal como lo fue en tiempos recientes con la pandemia de la COVID-19 cuando miles de trabajadores fueron despedidos sin indemnización alguna, quedando sin ingresos y sin ninguna fuente de sustento derivada de su empleo como asalariados. Muchos tuvieron que acudir a sus pueblos para sortear la mala racha generada por la pandemia.

El turismo presenta una estructura laboral jerarquizada, trabajo flexible, precarizado y feminizado. En los empleos turísticos tienden a acentuarse las distinciones de género, por ejemplo, en aquellas actividades y servicios asociados al aseo, la cocina y otras actividades consideradas femeninas. Por ello no es casual que haya abundante mano de obra muy barata conformada por mujeres. También son contratados jóvenes sin experiencia laboral, inmigrantes o indígenas originarios de las mismas regiones donde se desenvuelve el turismo de masas (Oehmichen 2018, 2023).

La división internacional del trabajo normaliza la relación capital-trabajo racializada y precarizada, sobre todo en los países periféricos, aunque en el modelo neoliberal la tendencia apunta a la generalización de una mayor explotación del trabajo por el capital. Si bien es cierto que el tiempo de ocio y las vacaciones pagadas constituyen una importante conquista obrera de la posguerra, no hay que olvidar que se trata principalmente de conquistas que logró la clase obrera de los países metropolitanos que no alcanzó a proteger los derechos de los trabajadores de los países dependientes o periféricos. Bajo esta perspectiva, podríamos pensar en la fragmentación de la clase trabajadora mundial en cuya cúspide se encuentra un segmento privilegiado: una aristocracia obrera que creció a expensas de las relaciones de explotación neocoloniales en los países de la periferia.

Las heterarquías y la industria turística

El turismo tiende a reforzar las distinciones de clase, étnica y género. En ese sentido, hay una relación entre el turismo y la reproducción de las desigualdades sociales estructurales. Existen múltiples jerarquías que forman parte de un mismo proceso histórico: la colonialidad del poder. De acuerdo con Quijano (2020a, 2020b), se trata de un patrón de poder que se expresa en una jerarquía racial global en la que se sustentan otras dicotomías, entre ellas la de desarrollo/subdesarrollo, pueblos civilizados/bárbaros, sociedades blancas/indígenas. Así, el giro decolonial plantea que existe una articulación de diversas jerarquías de poder de larga duración, como las étnico-raciales, epistémicas, sexuales, de clase y de género.

Desde esta perspectiva, se observa la existencia de una estructuración compleja que se teje entre centro y periferia, la cual incluye prácticas y discursos racistas, homofóbicos, eurocéntricos y sexistas que actúan de manera simultánea (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 18-19). Para dar cuenta de este proceso se acuñó el concepto de heterarquía, el cual tiene la finalidad de significar la articulación en red de múltiples regímenes de poder: racial, de clase, sexual y de género (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 14-15). Para estos autores, las heterarquías pueden ser entendidas como estructuras complejas que ejercen influencias mutuas en los diferentes niveles en que operan. Se integran por procesos complejos, heterogéneos y múltiples que operan en el sistema-mundo en un proceso de larga duración y en el que múltiples dispositivos de poder vinculados en red influyen en todos los demás.

Como fenómeno histórico complejo y globalmente estructurado, la industria turística cuenta con todas las características para reproducir, actualizar y potencializar las heterarquías. Sea cuando se construyen relaciones de alteridad/identidad, sea cuando se promueven proyectos de desarrollo turístico, o bien, cuando se representan en los imaginarios lugares y prácticas sociales de los sitios que son visitados. A lo anterior se suma una lectura parcial y sesgada de la historia, la diversidad cultural, la sexualidad, el género, entre otras muchas cosas.

Reflexiones finales

La conformación de América Latina y el Caribe como parte de la 'periferia del placer' del turismo se integra activamente y renueva en la colonialidad del poder: manteniendo, actualizando y naturalizando relaciones de desigualdad y dependencia. La expansión territorial del capital turístico, desde las grandes ciudades hasta los más pequeños y remotos rincones del planeta, nos habla de la capacidad del turismo de generar nuevas territorialidades y de 'crear lugares' para el ocio y el disfrute a expensas de los recursos de los pueblos anfitriones. El turismo promueve la expansión territorial del capital a la vez que avanza en la actualización de los estereotipos que tienden a clasificar a la población mundial en esquemas que reproducen la desigualdad por clase, 'raza' y nacionalidad.

La relación entre el turismo y la difusión de estereotipos clasistas y racistas, así como la racialización de las relaciones laborales, conforman un fenómeno global que en cada región y localidad adquiere sus particularidades. Dicha relación tiene repercusiones prácticas pues no solo se trata de imaginarios que el turismo promueve con fines de atracción turística, sino que también legitima relaciones de explotación, racialización y alterización, sustentadas en las distinciones de raza-nación-género.

Las clasificaciones clasistas y racistas se reproducen en Latinoamérica y el Caribe a escala nacional, regional y local. Mientras que el racismo tiende a enaltecer la blanquitud y el eurocentrismo, menosprecia y estigmatiza a quienes no comparten esas características. Es frecuente y hasta naturalizado en América Latina el esfuerzo que realizan las élites latinoamericanas para reproducir las antiguas formas de colonialismo. Esta perspectiva puede ser perfectamente aplicada para el estudio del turismo, pues en los lugares de destino pueden combinarse las visiones racializadas de los turistas –provenientes sobre todo de los países noratlánticos– con las de las élites locales, regionales y nacionales.

A partir de la estructura básica racializada podrían leerse las relaciones entre el capital-trabajo en el sistema turístico no solo de América Latina, sino del mundo entero. Entender la colonialidad del poder como el eje de la expansión colonial global ofrece una perspectiva crítica para explicar las estructuraciones que produce el sistema turístico en el uso del territorio y el medio ambiente, sobre todo en las relaciones capital-trabajo y aquellas que se derivan del vínculo entre huéspedes y anfitriones.

Las aportaciones de la corriente que conforma el 'giro decolonial' muestran interesantes aristas que permitirán renovar los estudios sobre el turismo. A partir de ello será más fácil visibilizar las heterarquías, es decir, las estructuras complejas que se entretejen entre visitantes y anfitriones, entre trabajadores de los hoteles y los turistas, entre turistas del primer mundo y la población local, entre los turistas y los trabajadores inmigrantes precarizados y racializados, o bien, entre los turistas y las mujeres trabajadoras. Estos son tan solo algunos temas que pueden ser analizados desde una perspectiva decolonial, tarea que sin duda resulta prometedora. Valga pues retomar esta perspectiva para renovar y ver con otro enfoque el carácter performativo del turismo y su contribución a una lógica de la colonialidad del poder.

Referencias bibliográficas

Almeida, María. 2006. La creación de regiones turísticas y el desarrollo local en el espacio brasileño. *Cuadernos de geografía*. (15): 21-30.

Barreto, Margarita. 2005. "Turismo étnico y tradiciones inventadas". En: Agustín Santana y Lloreç Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. pp. 39-56. Sevilla: Fundación el Monte-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español-Asociación Andaluza de Antropología.

Bastos, Santiago. 2015. "Mezcala de la Asunción: identidad y territorio frente al despojo". En: Gustavo Marín (coord.), *Sin tierras no hay paraíso.*

Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México. pp. 183-214. Tenerife: PASOS.

Blázquez, Maciá, Cañada, Ernest y Murray, Iván. 2011. Búnker Playa-Sol. Conflictos derivados de la construcción de enclaves de capital transnacional turístico español en el Caribe y Centroamérica. *Scripta nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. XV (368). http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-368.htm

Blázquez, Maciá y Cañada, Ernest (eds.). 2011. *Turismo placebo. Nueva colonización turística: del Mediterráneo a Mesoamérica y El Caribe. Lógicas espaciales del capital turístico*. Managua: Editorial Enlace.

Bojórquez, Jesús, Villa, Manuel y Gámez-Vázquez, Alba. 2018. Produciendo el espacio turístico: el despojo en la apropiación del territorio costero en Los Cabos, Baja California Sur, México. *Teoría y praxis*. (26): 9-35.

Britton, Stephen. 1982. The Political Economy of Tourism in the Third World. *Annals of Tourism Research*. 9(3): 331-358. https://doi.org/10.1016/0160-7383(82)90018-4

Cañada, Ernest. 2018. Dispossession, displacement and subordination in the construction of tourism areas: Central America as a conflict scenario. *Norois*. (247): 49-62.

_____. 2015. *Las que limpian los hoteles. Historias ocultas de precariedad laboral*. Barcelona: Icaria Editorial.

_____. (coord.). 2010. *Turismo en Centroamérica: nuevo escenario de conflictividad*. Managua: Fundación Luciérnaga.

Cañada, Ernest y Gascón, Jordi. 2016. "Urbanizar el paisaje: turismo residencial, descampesinización, gentrificación rural. Una introducción". En: Jordi Gascón y Ernest Cañada (coords.), *Turismo residencial y gentrificación rural*. pp. 5-37. Tenerife: PASOS-FTR.

Cañada, Ernest y Murray, Iván (eds.) 2019. *Turistificación global. Perspectivas críticas del turismo*. Barcelona: Icaria.

Castellanos, Bianet. 2010. *A return to servitude. Mayan migration and the tourist trade in Cancun*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Castellanos, Mari y Pedreño, Andrés. 2006. *Los nuevos braceros del ocio. Sonrisas, cuerpos flexibles e identidad de empresa en el sector turístico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. 2007. "Prólogo". En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Comaroff, Jean y Comaroff, John. 2011. *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz.

Córdoba, Matilde. 2020. *Stuck with tourism. Space, power and labor in Contemporary Yucatán*. California: University of California Press.

De la Maza, Francisca. 2016. State conceptions of indigenous tourism in Chile. *Annals of tourism research*. (56): 80-95.

Dit Chirot, Clement. 2019. "Rematerializar los estudios turísticos". En: Ernest Cañada e Iván Murray (eds.), *Turistificación global. Perspectivas críticas del turismo*. pp. 75-90. Barcelona: Icaria.

Duterme, Bernard. 2007. "Introducción". En: Bernard Duterme (dir.), *Turismo hoy. Ganadores y perdedores*. pp. 7-26. Madrid: Alternativas meridionales-Editorial Popular.

Fletcher, Robert. 2019. "Neoliberalismo y turismo". En: Ernest Cañada e Iván Murray (eds.), *Turistificación global. Perspectivas críticas del turismo*. pp. 37-52. Barcelona: Icaria.

Flores, Georgina, Reynoso, Cecilia y Nava, Fernando. 2016. "'Esto es música p'urepecha…' Pireris, pirekuas y turismo en Michoacán". En: Georgina Flores y Fernando Nava (comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. pp. 31-67. México: IIS-UNAM.

Gascón, Jordi y Ojeda, Diana. 2014. *Turistas y campesinado. El turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización*. Tenerife: PASOS-FTR.

Gibson, Mel (dir.). 2006. *Apocalypto* [película]. Estados Unidos: Icon Entertainment.

Hernández, Javier. 2015. Turismo de base local en la globalización. *Revista andaluza de antropología*. (8): 1-18.

Hernández, Javier, Pereiro, Xerardo y Pinto, Roque. 2015. Panorama de la antropología del turismo desde el sur. *PASOS. Revista de turismo y patrimonio cultural*. 13(2): 277-281.

Kadt, Emanuel. 1981. El turismo. ¿Pasaporte al desarrollo? *El correo de la UNESCO. Una ventana abierta al mundo*. (34): 9.

Lacko, Elisa. 2019. Reflexionando acerca del contexto de surgimiento de políticas turísticas ¿indigenistas? El proyecto de Turismo Rural Comunitario (RATuRC) del Ministerio de Turismo de la Nación (Argentina, 2008-2015). *Antropologías del sur*. 6(12): 197-233.

Lagunas, David. 2006. El espacio del turismo. *Alteridades*. 16(31): 119-129.

MacCannell, Dean. 1999. *The tourist. A new theory of the leisure class*. California: University of California Press.

Marín, Gustavo (coord.). 2015. *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. Tenerife: PASOS.

Mowforth, Martin y Munt, Ian. 2009. *Tourism and sustainability: development, globalization and new tourism in the third world*. London: Routledge.

Nash, Dennison. 1981. Tourism as an Anthropological subject. *Current Anthropology*. (5): 461-481.

_____. 1977. "Tourism as a form of imperialism". En: Valene Smith (ed.), *Hosts and guests: the Anthropology of tourism*. pp. 33-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Navarro, Santiago. 2014. Geografía de una "periferia del placer". Colonialidad turística en Costa Rica. *Revista de ciencias sociales*. (145): 45-60.

Nogués, Antonio. 2009. Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo. *PASOS*. 7(1): 43-56.

Nunez, Theron. 1963. Tourism, tradition, and acculturation: weekendismo in a Mexican village. *Ethnology*. 2(3): 347-352.

Oehmichen, Cristina. 2023. Empleos atípicos y cultura laboral en el mundo del turismo en Cancún, México. *Abya-Yala*. 7(1): 120-146.

_____. 2018. *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual. Migrantes, turistas y trabajadores en la relación local-global*. México: IIA.

Oehmichen, Cristina y Escalona, Consepción. 2021. "El Covid-19 en Cancún: epidemia y vulnerabilidad en un destino turístico de clase mundial". En: Ernest Cañada e Iván Murray (eds.), *#TourismPostCovid, La turistificación confinada*. pp. 190-208. Barcelona: Alba Sud Editorial.

Pantojas, Emilio. 2022. *De la plantación al resort. El Caribe en el siglo veintiuno*. Barcelona: Alba Sud Editorial-Instituto de Estudios del Caribe de la Universidad de Puerto Rico.

Pereiro, Xerardo (coord.). 2012. *Los turistores kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*. Palma: Universitat de les Illes Balears.

Pereiro, Xerardo y de León, Cebaldo. 2007. La construcción imaginaria del lugar turístico: Kuna Yala. *Tareas*. (127): 61-96.

Pintado, Ana. 2020. Extranjeros en su tierra: prácticas racistas y colonialidad del poder hacia los ralámuli de la Sierra Tarahumara. *Boletín de antropología*. 35(59): 108-129.

Quijano, Aníbal. 2020a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. pp. 861-920. Buenos Aires: CLACSO-UNMSM.

_____. 2020b. "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui". En: Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. pp. 839-860. Buenos Aires: CLACSO-UNMSM.

_____. 1999. ¡Qué tal raza! *Ecuador Debate*. (48): 141-152.

_____. 1998. "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas". En: Helena González y Heidulf Schmidt (coords.), *Democracia para una nueva sociedad*. pp. 139-155. Caracas: Nueva Sociedad.

_____. 1993. América Latina en la economía mundial. *Problemas del desarrollo. Revista latinoamericana de economía*. XXIV(95): 43-59.

Rodríguez, Laura. 2022. Extractivismo y despojo territorial en el campo colombiano: un compromiso decolonial con las políticas de lugar de las mujeres campesinas. *Tabula Rasa*. (42): 313-337. https://doi.org/10.25058/20112742.n42.13

Rodríguez, Yassir. 2019. "La política de desarrollo: gubernamentalidad, turismo e identidad maya en Ek Balam, Yucatán". En: Hernán Salas (ed.), *Etnografías contemporáneas del poder. Formas de dominación en el mundo rural*. pp. 169-190. México: IIA-UNAM.

Said, Edward. 2009. *Orientalismo*. Barcelona: Edición de Bolsillo.

Salazar, Noel. 2020. La antropología del turismo se hace mayor: ¿Más que un matrimonio de conveniencia? *Disparidades*. 75(1). https://doi.org/10.3989/dra.2020.001e

_____. 2006. Antropología del turismo en países en desarrollo. Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades. *Tabula Rasa*. (5): 99-128.

_____. 2005. Más allá de la globalización: la 'glocalización' del turismo. *Política y sociedad*. 42(1): 135-149.

Smith, Valene (ed.). 1977. *Hosts and guests: the Anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tolosa, Sandra. 2023. Antropologías del turismo en Latinoamérica y el Caribe. Presentación. *Antropología americana*. 8(16): 11-31.

Turner, Louis y Ash, John. 1991. *La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*. Madrid: Endymion Ediciones.

Turismo en la antropología mexicana del nuevo milenio

Alicia Castellanos Guerrero[1]

A la memoria de Jesús Antonio Machuca, por su contribución al estudio del turismo.

Presentación

El objetivo de este texto es examinar estudios antropológicos sobre el turismo en sus contextos sociopolíticos; los cuales, guardando su especificidad, inexorablemente se encuentran y vinculan con otras ciencias sociales, inmersas todas en una realidad que exige la investigación multi e interdisciplinaria para entender su complejidad. La ruta que sigo está marcada por la descripción de ciertas problemáticas estudiadas por antropólogos y grupos de trabajo de distintas instituciones de docencia e investigación académica, punteando aportaciones y tendencias desde obras colectivas.

No es un estado de la cuestión, ya que apenas señalo ejemplos de la antropología mexicana que se ha hecho sobre el turismo en este nuevo milenio. Quedan contribuciones que por razones de espacio y amplitud del universo no hemos incluido.[2] No obstante, las que glosamos guardan perspectivas teóricas próximas

---

1 Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología. Profesora-investigadora en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa de 1980 a 2019.

2 Algunas de esas contribuciones han sido producidas en diversos institutos, universidades, centros de investigación y colegios desde diversas disciplinas sociales que tratan temas relevantes como: arqueología y turismo, globalización y consumo de la cultura, polos turísticos, análisis territorial del turismo, turismo comunitario, turismo y desarrollo sustentable, patrimonio y turismo, pueblos mágicos, etcétera. Entre otras instituciones, se encuentran: INAH, UAM, UNAM, CIESAS, UADY, ENAH, UPN, Universidad Autónoma de

que configuran un acervo de facetas del fenómeno turístico, a sabiendas de que las lecturas que podemos hacer desde la antropología son diversas y esta es una más.

De cuando se inicia la investigación antropológica sobre el turismo

El viaje y los viajeros son objeto de estudio en la antropología mexicana. Desde hace tiempo, esta disciplina aporta herramientas para comprender su especificidad histórica y distinguir el turismo y los turistas de hoy. El viaje es un movimiento en el espacio y tiempo con una meta, según Bloch, filósofo que recupera Esteban Krotz en su estudio sobre el viaje antropológico. El viaje entonces, es

> conocer un determinado aspecto de la realidad sociocultural, una problemática, un sector poblacional, los habitantes de una región, un grupo social, una cultura (…) Querer conocer significa aquí reunir información empírica desconocida suficiente en cantidad y calidad y basar en ella argumentos, causas y perspectivas de la situación bajo estudio (Krotz 1991: 54).

Pero este viaje antropológico, ciertamente, no es cualquier tipo de viaje: es uno hacia lo desconocido, hacia el encuentro con la alteridad cultural, 'con la otra cultura'. El autor prosigue:

> esperando se produzca en el antropólogo una alteración con respecto a la percepción de su punto de partida: empieza a ver en la retrospectiva, en el recuerdo, su cultura de origen de otro modo, con relieves, facetas y relaciones antes no percibidas o vistas de otra manera (Krotz 1991: 55).

Los viajeros pueden tener múltiples motivos de viaje, que es preciso delimitar para establecer las distinciones necesarias. Viajeros extranjeros en el siglo XIX que procedían de Europa y Norteamérica fueron estudiados tempranamente por la antropóloga Brigitte B. de Lameiras. Por cierto, en estos se proponían obtener información sobre las tierras propicias a explotar, leyéndose en sus diarios sus prejuicios hacia esa alteridad que encontraron en estas nuestras tierras 'lejanas'. Otra historia equidistante será el *Viaje por la vida* que emprendieron zapatistas en tiempos de pandemia, cuyo propósito de origen fue el encuentro con los otros, esto es, el diálogo: un viaje colectivo, inédito en la historia, que implicara el reconocimiento de la diferencia y de la semejanza del otro de la Europa insumisa para unir fuerzas y pensar juntos en otro mundo posible.

Quintana Roo, El Colegio de Sonora, El Colegio de la Frontera Sur, El Colegio de San Luis y El Colegio de Morelos.

La investigación antropológica ha reconocido que el viaje turístico puede tener distintas motivaciones, dependiendo del tipo de turistas y sus destinos, sin embargo, esta no fue aparejada con el desarrollo del turismo, que en México comienza en los albores del siglo XX. El histórico puerto de Acapulco –el centro primigenio y representativo de un turismo nacional e internacional de sol y playa– se remonta a la década de los treinta, cuando de ser puerto comercial se fue convirtiendo en una ciudad turística. Con el tiempo se transformó en un destino privilegiado, en parte por su bella naturaleza pero también, señalan Valenzuela y Coll-Hurtado (2014) por su proximidad a la Ciudad de México y el vecino país del norte, aunado al desarrollo de las comunicaciones.[3] Paradójicamente, todavía son escasos los trabajos de investigación antropológica sobre esta ciudad turística que sigue siendo un destino vacacional para millones de turistas.

Sin embargo, no será sino entradas las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, que el turismo se transforma en una actividad primordial con la implantación de una política de desarrollo neoliberal. Así, emergen en los años setenta polos turísticos –en su origen de sol y playa–: Los Cabos San Lucas en Baja California Sur, Cancún en Quintana Roo y, en la década siguiente, Huatulco en Oaxaca y la Riviera de Nayarit. Sitios todos que, más tarde, serán objeto de estudio de la antropología, la cual, desde sus orígenes, encuentra su razón de ser en la mirada a la otredad.

La geografía turística que se configura en este país se verá indudablemente favorecida y, hasta cierto punto, determinada por su diversidad biocultural, su historia prehispánica –cuna de grandes civilizaciones– y colonial, junto con las políticas gubernamentales que promoverán el turismo en sitios estratégicos para la expansión del capital y la explotación de recursos. De tal forma, en el siglo XX1 estas condiciones siguen ejerciendo una fuerte atracción para proyectos de infraestructura turística y a una gran diversidad de turistas.

Los primeros estudios sobre el turismo en México se despliegan en varias disciplinas sociales, particularmente en la geografía, pero siendo la investigación antropológica la que nos ocupa, esta data de fines del siglo pasado y continúa en el nuevo milenio. La especificidad disciplinaria dará como resultado un tiempo y un espacio particulares, así como problemáticas que conllevan distintos tipos de turismo y de turistas con impactos múltiples en el entorno físico y humano.

En nuestros primeros escritos sobre estas temáticas, reconocíamos que los estudios sobre patrimonio cultural que investigadores han difundido, por ejemplo, en el

3 Lamentablemente, la ciudad exhibió un paisaje desolador por el inédito huracán Otis en 2023, desastre indisociable del colapso climático que se suma a una de tantas experiencias que muestran la vulnerabilidad de una economía altamente dependiente de la actividad turística.

marco de los seminarios organizados por el Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH, son una aportación prístina vinculada a la defensa del patrimonio arqueológico, advirtiendo los riesgos que representa el turismo en determinados sitios arqueológicos y su uso como escenarios de eventos y espectáculos privados y públicos. Tal es el caso de películas que movilizaron a cientos de personas en un sitio arqueológico, como defensa patrimonial en 1966, logró la suspensión de un rodaje que se consideraba "una buena promoción para el turismo" (López, Madrigal y Sánchez 2019: 341).

Hoy este patrimonio cultural-arqueológico es incluso espacio de *performances* o representaciones de las fuerzas armadas en las que se apropia de símbolos prehispánicos de la nacionalidad mexicana en una narrativa que pretende aparentar que estas son sus herederas. Con ello se busca legitimar una institución con una trayectoria de crímenes de Estado que ha realizado durante décadas, y que todavía no son objeto de investigación judicial.

Desde el siglo XIX la investigación arqueológica en México estuvo vinculada con la idea de hacer nación y la forja de la identidad nacional, con esto, se pretendía rescatar un bien cultural para la memoria de un pueblo que hoy puede contribuir a crear, involuntaria o voluntariamente, una mercancía para el turismo y, en determinadas circunstancias, sujeta la investigación a una razón política que incluso puede provocar un apresurado trabajo de rescate, como se ha visto en el marco del proyecto del tren denominado Maya. La relación entre turismo patrimonial y arqueología es un fenómeno que se origina en Europa desde fines del siglo XVIII. En este sentido, comparto plenamente la propuesta de que "la base de la conexión entre turismo y arqueología es el nacionalismo (…) en la actualidad desde el final de la Guerra Fría, ambos se conjugan a través del mercantilismo" (Díaz-Andreu 2014: 28).

Teotihuacan y Xochicalco –lugares simbólicos de las culturas mesoamericanas– son sitios arqueológicos abiertos al público desde la década de 1930 en el centro del país, visitados tempranamente por un turismo arqueológico apoyado por un Estado que exaltaba el nacionalismo para construir una identidad nacional orgullosa de su pasado. Desde esos años, el Estado ha sido el rector y promotor de la investigación arqueológica, regulando su uso a través de instituciones que se suceden; en particular a partir de la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939, cuya función será la guarda del patrimonio cultural arqueológico con un momento clave en 1972: cuando se promulga una ley federal que establece "los fundamentos legales para la conservación y protección de los monumentos arqueológicos" (López, Madrigal y Sánchez 2019).

Es necesario recuperar memoria pues, en un inicio, el INAH impulsaba el turismo social, educativo y arqueológico a través de excursiones y de las Guías Oficiales,

cuyos textos, fotografías y dibujos fueron realizados por arqueólogos connotados. En ese sentido, su producción "obedece a ideologías, por tanto, una guía no es un producto en sí mismo, sino el resultado de un contexto mayor que refleja un sistema de pensamiento de acción" (Villalobos 2014: 43). El turismo cultural o educativo se relaciona con el nacionalismo, mientras que, en los años setenta ya interviene la iniciativa privada; en los noventa su producción será masiva: precisamente, en esta fase comienza un turismo de masas en los sitios arqueológicos, señala Villalobos (2014).

Estas Guías Oficiales derivan de la investigación arqueológica, pero el autor aclara que el turismo no es "la vocación de la arqueología", sino del desarrollo de la nación y de la identidad. Por tanto, estas guías contienen un "discurso cerrado (…) el gobierno es el 'poseedor' de la herencia arqueológica, aunque existen demandas de comunidades locales por el manejo de los sitios, la perspectiva nacional patrimonialista es la dominante" (Villalobos 2014: 64). Recuérdese que las guías de turistas relativas a sitios arqueológicos se publican desde 1920, aunque las guías oficiales a sitios arqueológicos son publicadas por el INAH desde 1950. Esto nos confirma la relación entre la investigación arqueológica y el turismo.

Actualmente, esta 'vocación' de la arqueología por el turismo no es una práctica investigativa generalizable, pese a que la acción institucional con relación al Tren Maya ha cedido a la política, como se puede constatar en la *Gran Guía Tren Maya. 1554 kilómetros de paisajes asombrosos llenos de historia. Zonas arqueológicas. Actividades ecoturísticas. Naturaleza deslumbrante. Sabores únicos. Patrimonio histórico. Cultura viva,* en sus más de 250 páginas que contienen descripciones, infografías, mapas, rutas, fotografías y textos (INAH 2023).

Con esto queremos remarcar que –según se corrobora en dichas fuentes– de distintas maneras el quehacer arqueológico está vinculado con el turismo y los turistas, lo que significa que la investigación arqueológica es pionera en los estudios sobre el turismo.[4] Desde la formación de esta institución, el INAH dirige esfuerzos para el turista doméstico nacional o extranjero con afán educativo, por lo que, según Villalobos, "es muy probable que el turismo educativo del INAH sea el único en su género" con "una de las arqueologías nacionalistas más intensas del orbe" (2014: 53).

4 Véase la nota de Juan Manuel Zurita y César Villalobos (2014) intitulada "El turismo en la biblioteca Juan Comas del IIA-UNAM". En esta se invita a consultar el acervo que contiene textos sobre la historia y el análisis del turismo, donde también se encuentran colecciones de las guías oficiales a sitios arqueológicos publicadas desde los años cincuenta y trabajos de análisis en los *Annals of tourism research*, publicación prístina de su estudio.

Estos son trabajos de investigación que tratan el turismo desde la perspectiva de la defensa del patrimonio y la necesidad de concientizar al turista en los valores patrimoniales, a través de fomentar el turismo educativo y cultural. En este sentido, recuerda Villalobos que el arqueólogo Román Piña Chan pensaba que los objetivos del inventario de sitios serían "resaltar las potencialidades de ciertas zonas arqueológicas que pueden convertirse en admirables sitios turísticos" (2014: 49). Es fundamental aceptar que el objetivo de fortalecer el nacionalismo y la identidad nacional deja de ser una prioridad de la institución, a partir de que el modelo neoliberal se impone y le suplanta el discurso economicista.

El encuentro con el turismo

En los albores del nuevo milenio, el estudio del turismo en la antropología involucra otras subdisciplinas y se produce en un contexto en que la migración indígena se intensifica; con lo cual su visibilidad en las ciudades capitales y turísticas que surgen desde los años setenta es innegable. El turismo es nuevamente impulsado por el gobierno de Vicente Fox, quien lo consideró "una de las grandes alternativas para el desarrollo del país" (Fox 2000). En ese entonces, el Fondo Nacional de Fomento al Turismo volvería a depender de la Secretaría de Turismo.

A fines del siglo pasado y principios del XXI, el estudio del racismo hacia los pueblos originarios en ámbitos urbanos condujo al encuentro del fenómeno turístico en ciudades con mayor población indígena. El proyecto de investigación para hacer un *Diagnóstico del racismo hacia los pueblos indígenas* (Castellanos 2000) parte de un análisis estadístico a fin de seleccionar las ciudades de estudio con mayor población indígena; además de ciudades capitales, destacan Cancún, Quintana Roo, Tijuana y Baja California Norte.

En el marco de este proyecto, escribimos una de nuestras primeras reflexiones sobre el turismo con el texto "Emigración, identidad y exclusión socioétnica y regional en la ciudad de Cancún" (Castellanos y París 2002). En este dejamos testimonio de un Cancún que ya era, desde ese entonces, uno de los destinos más importantes del turismo internacional en México, y que había experimentado un rápido crecimiento demográfico y hotelero a la par de un déficit enorme de servicios urbanos para la población trabajadora que habitaba en las denominadas 'regiones'.[5]

Cancún se había convertido en un polo de atracción de migrantes de diversas procedencias, originarios de la propia península, de otros estados de la República

5 El término de regiones, en el período en que realizamos investigación en Cancún, era asignado a la zona donde habitaban los migrantes, quienes procedían de diversas regiones del territorio nacional.

y del extranjero. Desde ese entonces, en la región se produjeron procesos de descampesinización, formación de asentamientos temporales y segregación urbana. En el espacio laboral, se visibiliza una estratificación socioétnica y racial donde los trabajos más precarios eran desempeñados por empleados mayas, zapotecos, nahuas y tzotziles. Por ello, planteamos cómo la creciente inmigración complejizaba la diversidad sociocultural y económica, al tiempo que se hacía un uso ideológico de los de 'afuera' por las élites políticas y económicas que atribuían a esta diversidad la causa de los problemas urbanos y un obstáculo para construir una identidad propia.

Así, estas élites van construyendo esa identidad a partir de la pertenencia a la inmigración *fundadora y originaria*: "los primeros que llegan, los pioneros, los más audaces, los más educados y calificados, de gran valentía, "nómadas de espíritu", que son sobre todo políticos, empresarios y profesionistas" (Castellanos y París 2002: 298). Por doquier la exaltación simbólica de la civilización maya prehispánica se manifiesta en piezas arqueológicas, discursos y espectáculos, y satura la ciudad de Cancún –particularmente la zona hotelera y el centro–. Lo cual contrasta con el racismo expresado abiertamente –incluso en el ámbito universitario– hacia los indígenas mayas y no mayas vivos.

A partir de lo anterior formulamos la siguiente hipótesis en este primer acercamiento al fenómeno turístico: "la conformación de identidades en estos centros turísticos es un proceso complejo que abre nuevas formas y espacios del racismo, como el de la segregación socio racial" (Castellanos y París 2002: 306), sobre todo en los diversos ámbitos de la vida social que se vuelven exclusivos para el turismo de las élites o para 'la gente rica'. Así planteábamos que el turismo complejiza jerarquías sociorraciales y étnicas existentes, violando las garantías y libertades individuales que reconoce la constitución mexicana.

En el libro *Imágenes del racismo en México* (Castellanos 2002), se hace un recorrido en ciudades del sureste y el norte. En este texto también introduzco una reflexión sobre los procesos de construcción del otro en la publicidad turística que se difunde en los estados de Yucatán y Oaxaca, un campo clave de estudio del fenómeno turístico, y desde donde se construye una visión de la historia prehispánica, colonial, decimonónica y contemporánea de la cultura e identidad de los pueblos originarios que se oferta al creciente mercado turístico, privilegiando el mundo prehispánico.

En esta publicidad se invita al turista a conocer prácticas culturales, procesos productivos y participar activamente en otras culturas. Todo se puede volver objeto de atracción turística, no importa irrumpir en la vida cotidiana de los pueblos ni convertir los espacios de la explotación histórica en mercancías turísticas –como las fincas cafetaleras y las exhaciendas maiceras o henequeneras– que guardan

entre sus muros el eco de la servidumbre y los azotes. A los turistas nacionales y extranjeros se les ofrece disfrutar los exóticos modos de vida de los sobrevivientes de los pueblos del pasado, como si fueran los hacedores de grandes culturas.

Por otra parte, *Turismo, identidades y exclusión* es el título de un libro que se propone:

> desentrañar las paradojas del turismo" que son "derechos para unos y cosificación de los otros, apropiación capitalista de nuevos espacios y territorios y un recurso potencial para un posible desarrollo sustentable de las comunidades rurales, profundización de las asimetrías entre naciones, culturas y grupos y naturalización de la identidad de los otros y encuentro intercultural (Castellanos y Machuca 2008: 10).

Las investigaciones que incluye tratan las problemáticas acuciantes del turismo, su expansión a nivel internacional y las desigualdades que conlleva entre países desarrollados y subdesarrollados. El turismo emergente en comunidades y pueblos indígenas es abordado en el capítulo "Estrategias turísticas y procesos de segregación socioterritorial en regiones indígenas" de Antonio Machuca (2008). En este, se pone al descubierto que el ecoturismo es de particular relevancia para las empresas vinculadas "con una modalidad reciente de apropiación capitalista de los territorios". Esto es, la privatización de "los recursos de las reservas de la biósfera" por la vía de la militarización, la instrumentación de la ley con las declaratorias de Áreas Naturales Protegidas y Reservas de la Biósfera, las cuales pueden derivar en la criminalización de la población asentada ancestralmente en estos territorios.

El capítulo de Gustavo Marín (2008) "Territorio de resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya", contribuye con un análisis de los procesos históricos que conducen a la transformación de un 'territorio de la resistencia', en este caso maya, por medio de su inserción al mercado de "la producción del espacio turístico".

En "Turismo, identidades y exclusión. Una mirada desde Oaxaca" discuto la incidencia del turismo en las dinámicas identitarias, así como en la reproducción y creación de nuevas formas de exclusión y racismo. Todo ello en el encuentro con los otros, desde la valoración de jóvenes estudiantes acerca del papel del turista en la sociedad oaxaqueña (Castellanos 2008). Por su parte, Coronado Ramírez analiza en "Turismo y patrimonio en un pueblo de pescadores: Mexcaltitlán de Uribe, Nayarit" las políticas gubernamentales turísticas que tienen "el objetivo de convertir poblaciones con valiosos atributos histórico-culturales y ambientales en entidades valoradas que

aseguren la obtención de beneficios económicos y sociales para el gobierno, la iniciativa privada y la población en general" (2008: 213).

A partir de las experiencias de investigación de caso se encuentran los límites del ecoturismo, supuesta alternativa al turismo de masas y su carácter depredador. Mauricio Guzmán Chávez (2008) hace un interesante estudio sociocultural del "Programa regional de desarrollo turístico de la huasteca potosina: un análisis desde la perspectiva sociocultural". En este capítulo, el autor examina las asimetrías o "áreas de ignorancia" que se proyectan al confrontar el dominio discursivo desarrollista inscrito en el Prodetup (Programa Regional de Desarrollo Turístico de la Huasteca Potosina) y las condiciones concretas que definen los regímenes de propiedad de la tierra y ordenación territorial en la Huasteca potosina (Guzmán 2008: 186-187). Si bien la región es heterogénea en el ámbito agrario-ambiental, el autor precisa que también posee diversas estructuras de gobierno, de administración de justicia y de gestión de recursos que tendrían que ser tomadas en cuenta en este Prodetup; asimismo, sugiere algunas estrategias para un ecoturismo local que ya han sido propuestas por distintas instancias de organización local.

En todos los textos que integran esta obra, prevalece el propósito de conocer "las fuerzas y poderes que intervienen en la dinámica del fenómeno turístico y (…) el énfasis se coloca también en la comprensión de los mecanismos de nuevas formas de dominación de los pueblos indígenas" (Castellanos y Machuca 2008: 10). De igual modo, pretende abordar las resistencias de los sujetos pertenecientes a grupos etnolingüísticos y comunitarios en regiones del sureste, centro y norte de México.

Es indudable que el turismo abre un campo de estudio de las relaciones entre grupos de orígenes sociales, étnico-raciales, culturales y nacionales múltiples. De allí que el Seminario de Antropología y Turismo, coordinado por Alicia Castellanos Guerrero de la UAM-I y Jesús Antonio Machuca del INAH, entre los años 2009 y 2012, afirme en su programa que "el turismo constituye un objeto de estudio análogo y del mismo rango y naturaleza que los grupos culturales que la antropología tradicionalmente analiza. De hecho, parte de ese 'objeto' de la disciplina antropológica son esos mismos grupos transformados ya por el turismo" (Machuca 2008).

Este seminario fue una meritoria iniciativa interinstitucional que buscaba contribuir al fortalecimiento de la investigación antropológica del turismo –todavía no integrada plenamente en los programas universitarios y centros de investigación–. La apertura de este seminario propició la participación, a lo largo de aproximadamente tres años consecutivos, de casi cuarenta estudiosos del fenómeno turístico –en su gran mayoría antropólogos nacionales y extranjeros–

así como miembros de organizaciones indígenas con experiencias de proyectos ecoturísticos, quienes expusieron sus trabajos constituyendo un espacio inédito de análisis y reflexión en la investigación sobre Antropología y Turismo en México.

En el primer año predominó la reflexión teórica y metodológica en torno a la relación del turismo, la cultura y el patrimonio cultural, el turismo en la globalización, procesos identitarios y relaciones interculturales, las políticas turísticas y la legislación, la migración y la precarización del trabajo, las disparidades entre países ricos y pobres y los sujetos de los beneficios. El segundo año del seminario continuó esta reflexión teórica con una apertura a las disciplinas de la sociología y geografía, el análisis documental, problemáticas específicas sobre las alternativas del museo comunitario y el turismo, procesos de empoderamiento de actores sociales en el turismo sustentable, implicaciones geopolíticas del turismo en regiones, génesis y desarrollo de lugares turísticos, el impacto del turismo en las comunidades, procesos de turistificación y mercantilización del patrimonio cultural. En 2012 se trataron los impactos del turismo en el patrimonio arqueológico, segundas residencias para el turismo –fenómeno que desde hace tiempo se ha expandido con fuerte presencia extranjera–, el ecoturismo y la red de turismo indígena en México. La participación en el seminario de esta pléyade de investigadores mostró que la antropología y el turismo se estudiaba en diversas instituciones de docencia e investigación del país.

En el libro *Turismo y antropología: miradas del Sur y Norte,* se tratan los "aspectos históricos y conceptuales del turismo como un proceso intercultural y global, impactos en el turismo alternativo, la cultura y el patrimonio cultural en las políticas públicas sobre turismo y legislación" (Castellanos y Machuca 2012: 12). En su capítulo intitulado "La región Golfo de México-península de Yucatán y el Caribe: recursos estratégicos, capitales turísticos y fronteras militares", Iván Franco (2012) contextualiza el desarrollo del turismo en un marco amplio de intereses de poderes transnacionales y nacionales, fundamental para entender las dinámicas del turismo en el nivel regional y local de esta península.

Franco da cuenta del potencial de los recursos minerales estratégicos[6] en el norte de esta región peninsular, estudiados por investigaciones geológicas en las que han intervenido geólogos de "universidades estadounidenses y canadienses vinculadas

6 Franco explica que a mediados de los años ochenta se formuló una hipótesis que más tarde se comprobaría: la caída de un meteoro en esta península que data de hace 66 millones de años. Entre los impactos más importantes de este impacto, el autor destaca que "las resultantes calóricas forman grandes concentraciones de minerales y recursos energéticos como el petróleo, no quedó duda sobre cual podría ser la amplia diversidad de materiales estratégicos presentes en todo el subsuelo (y a diversos niveles de profundidad) del área en estudio" (2012: 180-181).

a grandes empresas petroleras" (2012: 181). A partir de la condición de península formula su hipótesis central, según la cual:

> el ascendente mercado de tierras y desarrollos hoteleros, turísticos *premium* e inmobiliarios registrado en las últimas décadas en la península de Yucatán, juega un papel de avanzada en los procesos de integración económica regional fundados en la probable explotación futura de riquezas naturales estratégicas detectadas en el área. Se complementa con la hipótesis de que el impulso al Turismo *Premium* es tan sólo una vertiente previa para el arribo y la expansión de los intereses en general de inversiones nacionales y transnacionales diversas, respectivamente, que alientan el largo proceso de apropiación y despojo de tierras (Franco 2012: 178).

Esto explica la presencia de transnacionales en Yucatán y el activo papel del Estado mexicano para crear condiciones de infraestructura atractivas para el capital internacional. Es el caso de los sucesivos gobiernos desde Carlos Salinas (1988-1994), firman el Programa Mundo Maya, el Plan Nacional de Desarrollo, el Plan Puebla-Panamá, el Plan Mesoamericano y la Iniciativa Mérida. A los que seguramente habría que agregar el actual T-MEC y los megaproyectos del sureste iniciados en el anterior gobierno y continuados por la actual presidenta Claudia Sheinbaum; entre ellos se cuentan planes como la Iniciativa Mérida, que incluye procesos de militarización para el sur y sureste de México –como parte de la frontera de 'seguridad estratégica'– que conlleva la explotación de recursos y que comprende la región centroamericana.

En este marco, el autor advierte que desde los años setenta –sobre todo con la reforma del artículo 27 constitucional– se ponen en el mercado tierras ejidales y comunales y grandes extensiones de tierra en Yucatán, que devienen en propiedades privadas para los desarrollos habitacionales y turísticos. Al respecto, destaca "los 'mega desarrollos mixtos', es decir, aquellos que integran oferta turística del tipo *Premium* y la oferta residencial para una población de alto nivel adquisitivo local, nacional e internacional" (Franco 2012: 189).

Transcurrida poco más de una década, las predicciones del científico se confirman. Desafortunadamente la ciencia independiente todavía es fuertemente ignorada por los hacedores de la política institucional que deciden arbitrariamente los destinos de las poblaciones. El autor plantea, además, debatir la forma en que el Estado y los intereses estratégicos transnacionales definen las fronteras "con base en redes financieras, flujos de capitales y bases militares en zonas y regiones ya ubicadas científicamente por el poder hegemónico como depósitos relevantes de minerales y recursos naturales" (Franco 2012: 196). Por ello, piensa que la apropiación y el

arribo de capitales en la península no pueden estudiarse al margen de la definición geopolítica que el orden global asigna en estos territorios.

Ángeles López Santillán y Gustavo Marín Guardado en su estudio sobre el "Ecoturismo, desarrollo y sustentabilidad: un recorrido por senderos interpretativos de poder, mercado y simulacro", abordan la concepción expresada en el discurso dominante de un ecoturismo que sería una alternativa al turismo de masas y a sus impactos negativos en el medio ambiente y la cultura. Este ecoturismo, proponen los autores, promovería un desarrollo sustentable y una conciencia ambiental. Por otra parte, desarrollan una postura crítica con base en una amplia literatura y experiencias concretas de campo para elaborar una estrategia desde tres líneas de análisis: 1) como parte de un proceso de mercantilización de la naturaleza, los espacios y la vida social; 2) como resultado de estrategias globales impulsadas por variados organismos a nivel mundial aparentemente eficaces para ejecutar políticas públicas basadas en los renovados patrones de desarrollo social y sustentabilidad; 3) el ecoturismo como proceso social y de ejercicio de poder, que se expresa en distintas escalas y varios ámbitos de la producción turística, desde lo global hasta lo local (López y Marín 2012: 201-202).

Asimismo, esclarecen que el ecoturismo no es un modelo de desarrollo 'desde abajo', ya que no suele estar gestionado por la comunidad que maneja sus recursos. Por el contrario, su participación es limitada y con frecuencia se observan procesos de exclusión a causa de que su impulso procede de las "organizaciones internacionales, gobiernos nacionales y empresas, ONG's, grupos ambientalistas, activistas y científicos" (López y Marín 2012: 202). Desde esta perspectiva, el ecoturismo está vinculado al sistema social capitalista dominante que encamina su desarrollo únicamente para su propia reproducción.

Visto el ecoturismo como una de las estrategias de reproducción del capital, los autores concluyen que, frecuentemente, las prácticas del turista no contribuyen a mantener "los valores ecológicos y servicios ambientales, y para el mejoramiento de la calidad de vida de las sociedades locales" (López y Marín 2012: 224). Asimismo, empresarios, instituciones, funcionarios y académicos introducen dinámicas de desarrollo del ecoturismo que ocultan lo que acontece e impacta sobre las localidades. Esta mirada crítica exhorta a estudiar "cómo se encubren las condiciones de producción y reproducción del desarrollo desigual, y de ahí emprender el reconocimiento y análisis del marco estructural y las relaciones de poder que tienen lugar en los espacios del ecoturismo" (López y Marín 2012: 224). Por último, consideran que el análisis de las formas en que el poder se manifiesta tanto en la producción ecoturística como en la que intervienen diversos actores, es "fundamental para interpretar y explicar los procesos que experimentan las sociedades, pero además puede conducir a reflexiones útiles para el desarrollo de

estrategias de instrumentación que se dirijan a consolidar escenarios más justos para las sociedades locales" (López y Marín 2012: 225-26).

Turismo, migración y relaciones interétnicas

En el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Cristina Oehmichen Bazán inicia dos proyectos intitulados: "Procesos transnacionales: migración, turismo y relaciones interétnicas" y "Cultura, identidades y relaciones interétnicas en ciudades turísticas internacionales en México". Entre los resultados de ambos proyectos se cuenta la edición del libro *Enfoques antropológicos sobre turismo contemporáneo* (Oehmichen 2013b), en el cual reunió trabajos sobre temas relevantes que contribuyen al conocimiento y profundización del fenómeno turístico. En el primer capítulo aporta "Una mirada antropológica al fenómeno del turismo" (Oehmichen 2013a) sobre temas que ha estudiado la antropología. En particular, estudia la diversidad de relaciones entre huéspedes y anfitriones, el uso de los símbolos étnicos para atraer el turismo, la escenificación de la otredad, la cultura y la identidad.

La autora toma el caso de Cancún y la tipifica como una ciudad globalizada y destino del turismo nacional e internacional. En primer término, centra su atención en la idea de que la actividad turística no se realiza individualmente pues el turista establece múltiples relaciones con el entorno: huéspedes y anfitriones se relacionan en distintos espacios, dependiendo del contexto histórico y social. En esta línea de análisis, Oehmichen (2013a) encuentra vigente la diversidad de clasificaciones y jerarquías que se han establecido no solo entre huéspedes y anfitriones, sino entre élites e inmigrantes que alegan su antigüedad por ser los que llegaron primero; asimismo, subraya que estas jerarquías se negocian y producen al interior de las élites y entre los propios inmigrantes. Este fenómeno parece ser recurrente en sociedades de inmigración con el arribo de nuevos grupos en espacios de las élites del poder y de otros sectores sociales dominantes. En otras palabras, el clasismo, el racismo y, debe agregarse, la xenofobia, tienden a reproducirse en diversos ámbitos de la vida social cancunense.

De particular interés, siguiendo el trabajo de Castellanos y París (2002), resulta la acuciosa descripción que hace la antropóloga Oehmichen de las jerarquías laborales que se establecen en el espacio exclusivo del turismo internacional y nacional, que son los grandes hoteles donde miles de turistas desarrollan su experiencia turística. Allí separan a trabajadores y los acercan o alejan de los turistas según su capital cultural lingüístico, su fenotipo y, desde luego, según su origen nacional, desplegándose formas diversas de racismo y xenofilia. A manera de conclusión, reafirma que el turismo es un campo para el estudio antropológico de las relaciones socioculturales, y que Cancún es un caso representativo por

ser un polo de atracción para migrantes de múltiples procedencias, donde se visibilizan las desigualdades en sus variadas expresiones.

El libro contiene temáticas que aún eran poco estudiadas en esos años sobre el turismo en la antropología mexicana, como son el turismo de la nostalgia y las segundas residencias en la Riviera de Nayarit, un trabajo de largo aliento sobre la presencia de jubilados estadounidenses y el impacto que este fenómeno ha tenido en la Riviera (Salazar 2013). El primero es un turismo que moviliza a un número significativo de migrantes mexicanos legalizados que viven en Estados Unidos y pueden viajar a México para visitar a sus familias y 'reconocer sus raíces', desplazándose a destinos que fortalecen vínculos parentales y con el terruño. No obstante, este es un 'fenómeno de movilidad' que el antropólogo Shinji Hirai (2013) cree difícil de conceptualizar por la heterogeneidad de la población y por los motivos del viaje. Por razones de espacio, comento solo dos capítulos más que representan dos polos de desarrollo de un turismo de segundas residencias.

En el capítulo sobre las "Dinámicas sociopolíticas del turismo internacional y las segundas residencias en la Riviera Nayarit", Salazar (2013) presenta, a través del método etnográfico, los efectos del turismo de segundas residencias en el orden social, cultural y ambiental. Es un texto con valiosa información documental y de campo que da cuenta de los incentivos institucionales que favorecen el desarrollo del turismo, en particular, el turismo residencial con poder adquisitivo y decidido a disfrutar la jubilación. La autora señala que su arribo, acompañado de la reforma del artículo 27 constitucional, ponen en el mercado las tierras de ejidatarios y comuneros. Con ello, Fonatur impulsa la venta de millones de metros en zonas costeras en detrimento y despojo de los ejidatarios –a precios bajísimos– para privilegiar a "los turistas residentes" y convertidos en "cazadores de ofertas inmobiliarias" para incrementar sus ahorros.

Salazar (2013) también describe lugares turísticos que son escenarios de una extraordinaria biodiversidad, los cuales hacen del sur de Nayarit un destino para el gran turismo donde existen innumerables oportunidades para practicar deportes acuáticos y terrestres. Según el estudio, la acumulación capitalista de la Riviera Nayarit se concentra en las segundas residencias y las comunidades *resorts*, como en Bahía de Banderas y otros hoteles de cinco estrellas. En esta región no escapa la protesta de la población local causada por la represión que ejerce la autoridad al legítimo derecho de oponerse a la venta de sus propiedades en las playas:

> la expansión del turismo ha provocado la pérdida de las tierras, territorios y recursos naturales por parte de las comunidades indígenas, rurales y de pescadores, situación que involucra un alto riesgo ambiental y de supervivencia de la biodiversidad del territorio nayarita, riesgo invisibilizado en las estadísticas del gobierno local, que sobrevalora

> y yuxtapone los intereses del turismo a las necesidades sociales y las consecuencias ambientales de la región costa sur de Nayarit (Salazar 2013: 123-124).

Finalmente, señala las características del modelo turístico que ha provocado un desarrollo anárquico y autoritario a causa de la ausencia del Estado, quien debería tener un papel más activo en la regulación de los bienes públicos y no dejar actuar la especulación inmobiliaria a su libre albedrío.

Catherine Héau (2013) escribe un capítulo que intitula "Bahías de Huatulco: las múltiples facetas sociales de un desarrollo turístico", a través de la etnografía, este nos muestra la vida cotidiana de los pueblos y de la relación que sus habitantes tienen con el turismo. Héau recorre las fases de formación de las zonas turísticas y las vicisitudes relacionadas con la expropiación de tierras a los campesinos y los conflictos que se derivan de ello, los intereses divergentes entre inmigrantes y habitantes originarios, así como el papel del Fonatur y las autoridades en este proceso de construcción de espacios para el turismo internacional y nacional.

Este turismo comprende "toda la comarca", en la que se distinguen cuatro zonas territoriales, así como aspectos sociales del desarrollo de otro atractivo polo turístico: Huatulco en el estado de Oaxaca. Además, Salazar (2013) ofrece un panorama de carácter regional incluyendo no solo a Santa María Huatulco –pueblo originario, Crucecita, creado en 1985 para que se asentara una población "al servicio del Turismo"– sino a las comunidades rurales circundantes que se vinculan con el turismo y el ecoturismo; de manera general, la región ejerce una atracción creciente para un turismo heterogéneo. También examina a grandes rasgos las "nuevas comunidades de migrantes" que integran los turistas residenciales y de segunda residencia, mismas que parecen incluir a los grandes inversionistas –que no habitan en el lugar–, a los inversionistas medianos y los denominados *snowbirds*.

En otras regiones del territorio nacional, siguiendo la lógica de las políticas institucionales y empresariales, el fenómeno turístico adquiere otros rostros. *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México* (Flores y Nava 2016) es un libro que reúne diez investigaciones de etnomusicólogos, antropólogos especialistas en estudios culturales, sociólogas e historiadores, quienes estudian diversas tradiciones musicales y dancísticas en comunidades y regiones del sureste –centro y norte– donde el turismo se ha incrustado en la vida de las poblaciones y se ha convertido en una industria muy seductora para diversos grupos de interés. Los compiladores del libro reconocen que el turista se ha vuelto un actor más en estas ciudades, comunidades y regiones; su tiempo de ocio, pasión por el viaje, el disfrute y el deseo de conocer otras naturalezas y culturas significan para estos destinos del Sur arduo trabajo para unos, deterioro ambiental y mercantilización

de la cultura. Igualmente, para estos últimos significa reafirmación identitaria y resistencia de sujetos que nunca son pasivos. El turista es pues indisociable de las dinámicas identitarias, particularmente de los protagonistas de la tradición.

En este texto se puede transitar por distintos espacios turísticos y aproximarse a las vidas de los músicos, cantores y danzantes vinculados al turismo, quienes interpretan ritmos musicales de tradiciones insertas en historias regionales y dinámicas turísticas. El examen de las tradiciones musicales y dancísticas en el tiempo, su creciente escenificación y mercantilización desde la llegada del turismo, así como la expansión del turismo en diversas geografías del territorio nacional, ponen en evidencia los controvertidos impactos del turismo en las culturas y los modos de vida de los destinos turísticos (Flores y Nava 2016). El trabajo es novedoso en el campo de los estudios sobre el turismo en México porque aborda prácticas culturales que han sido incorporadas al mercado turístico. En esos años, las tradiciones musicales y dancísticas aun eran poco estudiados, y su abordaje indudablemente contribuye a la comprensión del proceso de turistificación que va mercantilizando recursos, paisajes, objetos y prácticas culturales.

El énfasis que el texto coloca en los diversos actores que han incidido en la conversión de la cultura en una mercancía, entre los cuales se cuentan gobiernos, corporaciones multinacionales del turismo, el Banco Mundial, el Banco interamericano de Desarrollo y en particular la UNESCO, es útil para entender cómo la cultura es convertida en una base fundamental para el supuesto desarrollo sustentable. En sus distintas modalidades, desde hace tiempo este desarrollo ha sido desplazado por estudiosos que descubren el carácter devaluador de los modos de vida que conlleva.

Así, este organismo internacional apoyará un turismo sustentable que descanse en la preservación, conservación y salvaguarda del patrimonio cultural, natural e inmaterial de los sitios turísticos, cuyos lineamientos yacen en diversas convenciones. Particularmente, en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada en 2003. De ello, explican Flores y Nava (2016), se desprenden las Listas Representativas de Patrimonio Cultural de la UNESCO, a las que gobiernos aspiran inscribir distintos bienes de los patrimonios culturales de sus naciones para ser reconocidos como 'patrimonio de la humanidad' y así recibir "apoyos internacionales para su conservación y gestión". Este reconocimiento se convierte en una "herramienta de mercadotecnia y promoción" (Tymothy y Nyaupane 2006, como se citó en Flores y Nava 2016: 11). Esto hace comprensible, en parte, la espectacularización de fiestas en distintos contextos regionales en las que están empeñadas las políticas turísticas; así como los beneficios económicos que obtienen instituciones gubernamentales y empresarios con la mercantilización del patrimonio cultural.

El estudio del "Impacto del advenimiento turístico en la práctica músico-dancística del Palo Volador en el Totonacapan veracruzano de la costa", de Héctor López de Llano (2016) integrado en la obra de Flores y Nava, aborda el significado ritual de la representación del rito del vuelo para la cultura totonaca, el valor económico para los danzantes y sus familias, la competitividad y tensiones entre los voladores de la región, así como la explotación de otros actores que rodean el turismo. En este sentido, López plantea que "el contexto turístico sí afecta o modifica la práctica en su dimensión estrictamente sonoro musical" y que "los voladores son depositarios de un profundo conocimiento de una práctica músico-dancística de tradición oral que han sabido capitalizar a su favor y adaptar a los cambios socio económicos del país" (2016: 101). Igualmente, en este caso se constata que el gobierno y sus instituciones aprovechan las políticas patrimoniales, obteniendo también "capital económico, simbólico y político", lo cual no impide que la práctica de los voladores se "siga reconfigurando" (López 2016: 101-102).

"El canto tradicional de los comcáac, el rock y el turismo", escrito por Otilia María Caballero Quevedo y Alejandro Aguilar Zeleny (2016), deja escuchar las voces de la tradición que se articula con la música y entra al desierto con el turismo de la década de los años sesenta. Es un interesante aporte sobre el impacto del turismo como "una forma de relación" y como un mecanismo de asimilación y resistencia (Caballero y Aguilar 2016: 104). Cantos de viejos, jóvenes, hombres y mujeres comcáac de Sonora convergen y dan continuidad a una tradición que cambia con la expansión del turismo estadounidense y nacional. Así, los autores señalan que la escenificación de la tradición de estos cantos en las calles de la capital de Sonora, el radio, los turistas en los municipios, los festivales y programas auspiciados por instituciones gubernamentales visibilizan al pueblo, originan cambios y encuentros de tradiciones musicales.

En esta región, los comcáac son uno de los pueblos del noroeste que han sobrevivido a las políticas de exterminio y a la dominación y el despojo. Este pueblo reafirma su condición como nación y su identidad continúa en la defensa de su territorio y preservación de su tradición musical, así, los comcáac "sociedad de navegantes, pescadores, cazadores y recolectores" hoy se transforma en una atracción turística (Caballero y Aguilar 2016: 106). Es así que, según los autores, "el turismo norteamericano fue determinante en otras formas de relación, comercio e intercambio, que darían auge a la cultura seri en el entorno regional" (Caballero y Aguilar 2016: 107). La fiesta de la canasta, la escultura en madera de palo fierro y los adornos hechos con materiales del entorno desértico y marino, así como fotos y cantos, han sido ofertados a viajeros y turistas, sobre todo a partir de que "la globalidad los iba alcanzando" (Caballero y Aguilar 2016: 110).

Viajando de este lejano norte al centro del país, encontramos otras tradiciones culturales que sus protagonistas pagan con tiempo y dinero. "Bailar para el turismo. La 'Danza de los viejitos' de Jarácuaro como artesanía" de Jorge Martínez Ayala, aborda la historia y describe esta danza con base en la documentación de:

> la patrimonialización de algunas prácticas culturales indígenas, [que igualmente] sólo beneficia a los grandes hoteleros y restauranteros de la ciudad de México, Morelia y Pátzcuaro, que tienen ganancias por sus servicios, mientras que el artesano debe transformarse en un obrero que talla quinientas máscaras a la semana, y los músicos y danzantes deben repetir la danza cada media hora frente al turismo, hasta quitarle sentido (Martínez 2016: 156).

Es cierto, ya no están compelidos a emigrar a la Ciudad de México o a Estados Unidos, "¿pero realmente es 'progreso' atar su expresividad artística a los *souvenirs* para turistas de fin de semana a cambio de la depredación de sus bosques y la muerte de su lago?" (Martínez 2016: 156). La pregunta en sí es devastadora, y en este periodo su formulación contesta al cuestionamiento a la concepción del desarrollo y progreso de raíz decimonónica y occidental que se vuelve recurrente en los estudios antropológicos. Esto se da en la medida en que el discurso dominante pretende legitimar las grandes bondades del avance de un capitalismo por despojo en todos los rincones del territorio nacional y ámbitos de la cultura.

Justamente, cuando la pirekua es reconocida patrimonio de la humanidad, el Ayuntamiento de Pátzcuaro –nombrado Pueblo Mágico– "prohibió a los grupos de 'Danza de los viejitos' seguir presentándose en la plaza Don Vasco", porque "dañaban las baldosas (…) que habían costado 20 millones de pesos" (Ruiz 2010, como se citó en Martínez 2016: 156). Esta acción institucional –de signo discriminatorio etario y étnico-clasista– deviene en una práctica cotidiana en los espacios turísticos en tanto que, para estas mentalidades de la burocracia, el indígena o el campesino solo es "mano de obra, colaborador o escenografía", o bien, "destinatario de los discursos de las políticas públicas, pero nunca el sujeto y socio del beneficio económico". Cabe recordar que "Michoacán tiene inscritos más bienes en la lista de patrimonio de la UNESCO, el centro histórico de Morelia y al santuario de la mariposa monarca; tiene ocho pueblos mágicos y ha logrado la patrimonialización de la pirekua, la comida tradicional p´urhépecha y la Noche de Muertos, 20 festivales internacionales (…)" (Martínez 2016: 157).

Pese a la inseguridad que prevalece en el estado, Michoacán recibe miles de turistas al año. Sin embargo, añade el autor:

> los únicos beneficiados con esta política del 'turismo cultural' [que se impulsa] serán las líneas aéreas nacionales e internacionales, las agencias

> de turismo, los acaparadores de 'artesanías' y las casas disqueras que venden World music, pero no las comunidades, como sucede con la Noche de Muertos (Martínez 2016: 159).

Una y otra vez, esto demuestra lo que Robinson describe como una "compleja y variada cadena global de servicios" (2015: 147), consecuentemente, los principales beneficios no se quedan entre los hacedores de la tradición. Termina el texto con la paráfrasis del pensamiento del Dr. Atl: "gustemos de 'algunas' de las obras del pueblo tal como se nos presentan en este momento, pues cambian continuamente; tiremos al lago la noción de progreso y turismo, pues la artesanía sólo ha depredado la cultura purépecha, en tanto que el arte le ha dado vitalidad y sentido a su vida" (Martínez 2016: 159-160).

En estas realidades, el poder del turismo y el turista se expresa en la continuidad y revitalización de algunas prácticas culturales, poder identificado, igualmente, en distintos destinos turísticos de las geografías nacionales. Con la particularidad de que las tradiciones no se representan de la misma manera en los contextos comunitarios y turísticos como en el espacio y el tiempo, ya que estas cambian y se adecuan al calendario de los turistas, al punto de que hay escenarios que se preparan exclusivamente para este último.

Es un hecho contundente y persistente, que las instituciones gubernamentales que se ocupan del turismo son las protagonistas de esta escenificación. Lo que ha originado, en determinadas circunstancias, una disputa por la tradición entre autoridades gubernamentales y ciudadanos que reclaman la tradición auténtica y se oponen a la mercantilización de sus tradiciones. Tal es el caso de la Fiesta de la Guelaguetza en Oaxaca, donde incluso un Comité de autenticidad –nombrado por el gobierno del estado– establece los criterios de selección de los grupos que participarán en la Fiesta y decide lo que es 'auténtico'. Desde luego, también se montan escenarios en comunidades donde los guías llevan a turistas, y los habitantes se apresuran para portar la indumentaria 'originaria' y proceden a la representación de sus rituales, tradiciones musicales y dancísticas.

También es una acertada precisión metodológica de Flores y Nava plantear que "cada contexto y cada música o danza tradicional exigen un análisis específico para dar cuenta de las dinámicas culturales particulares, pero que, al mismo tiempo, permita abordar las problemáticas que comparten los músicos en estos contextos" (2016: p. 15). En este sentido, consideran que "no es lo mismo hablar de los mariachis en la plaza Garibaldi de la ciudad de México, que (…) del centro turístico Xcaret en el estado de Quintana Roo, donde se espectacularizan diariamente músicas y danzas tradicionales'"; ni el caso de comunidades indígenas "donde sus músicas y danzas" pueden ser actuadas "exclusivamente para los turistas" (Flores y Nava 2016: 15).

En la introducción a su libro *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México,* Flores y Nava exponen una postura crítica acerca de la relación norte-sur en lo que concierne al turismo a partir de las preguntas de "quien *define* y cómo los destinos, los costos y el rol que debe jugar cada región geográfica en la expansión del turismo a nivel mundial" (2016: 16). No cabe duda de que se trata de una relación imprescindible para comprender el fenómeno turístico en el sur global, la cual no ha pasado desapercibida en diversos estudios.

Casi todos los trabajos citados en este capítulo aportan datos empíricos y reflexiones teórico-metodológicas sobre la relación norte-sur, los graves impactos medioambientales y socioculturales, así como los altos costos de la infraestructura turística que tienen lugar en el sur. En otras latitudes, sociólogos como Bernard Duterme (2007) analizaba con otros once investigadores de distintas geografías, la naturaleza de esta relación desigual en el libro *Turismo hoy: ganadores y perdedores*, con base en datos aportados por la ONU y otros antropólogos, demuestra las desventajas que el turismo provoca para el sur y para pueblos como los chambri –pueblo originario de Papúa Nueva Guinea para quienes el turismo y la pobreza llegaron a la par–. Todo lo anterior permite constatar que los destinos turísticos en el sur no son exclusivamente mercados de consumo, sino también de cambios y transformaciones que afectan formas de organización social, sistemas de valores, usos del suelo, procesos identitarios, condiciones y modo de vida (Flores y Nava 2016: 16).

Líneas temáticas semejantes han sido igualmente desarrolladas por otras antropologías en este siglo XXI. Particularmente, en el marco de la relación entre turismo y desarrollo, antropólogos y antropólogas del Estado español se han aproximado a los impactos económicos, físicos y socioculturales del fenómeno turístico en países y contextos de la cooperación internacional, allende a sus fronteras. En la región latinoamericana, estos antropólogos se ocupan del uso del patrimonio cultural en proyectos de turismo sostenible que impulsan agentes del desarrollo en comunidades indígenas, así como de la relación entre patrimonio, turismo, desarrollo, turismo comunitario, el papel de las ONG en destinos turísticos, entre otros aspectos.

En este nuevo milenio, aparecen números temáticos en revistas científicas y especializadas españolas, francesas, estadounidenses, latinoamericanas y mexicanas. De manera significativa, el turismo se introduce como asignatura en programas de universidades: se incrementan las investigaciones sobre el tema, se integran redes de investigadores, se debate en los congresos nacionales e internacionales y se organizan seminarios sobre Antropología y Turismo, los cuales reúnen a decenas de investigadores. Incluso hay iniciativas a nivel gubernamental que cuentan con la participación de académicos, como sucede en el Observatorio Turístico de Yucatán.

Javier Hernández Ramírez, Xerardo Pereiro Pérez y Roque Pinto (2015) en el número 13 de. *PASOS. Revista de turismo y patrimonio cultural* –dedicado a dar un "Panorama de la Antropología del turismo desde el Sur"–, escribían hace diez años que no cabía duda de que el turismo ya se revelaba como un "hecho social total" en tanto que "comprende amplios dominios de la cultura" (Mauss 1979: 277) en todos los órdenes de la vida social, aunado a su expansión por el planeta.

Según su pesquisa, la producción antropológica sobre turismo se remite a la década de los años noventa en Argentina, Uruguay, España y Portugal, y en el nuevo milenio, tuvo lugar en otros países de América Latina. Según esta genealogía de la antropología del turismo, en los países citados las unidades de análisis más estudiadas eran: "el patrimonio cultural, las modalidades de desarrollo, las representaciones turísticas, el medio ambiente y las poblaciones originarias y locales receptores" (Hernández, Pereiro y Pinto 2015: 179). Además de que consideran necesario seguir profundizando en los temas que aborda dicha revista, reconocen que es preciso impulsar el estudio de "los significados del espacio turístico, las nuevas tendencias de consumo, los procesos museificación, hibridación o neomonumentalismo, las políticas y organizaciones del turismo, hasta las formas de resiliencia, gobernanza o redes de actores" (Hernández, Pereiro y Pinto 2015: 280). Sin duda, todas estas problemáticas son de especial relevancia, aunque en el sur latinoamericano, seguramente plantearíamos otras prioridades –como las que hemos puesto en evidencia en este mismo capítulo–.

En general, la antropología hecha en México sobre el turismo ha sido prolífera. Si comparamos los trabajos hechos al respecto, puede observarse un desarrollo teórico-metodológico relevante a partir de un intenso trabajo de campo que se refleja en las obras que hemos incluido. Desde luego, no debe ignorarse la producción científica de otras disciplinas; también deben reconocerse las contribuciones y especificidades contextuales de la literatura anglosajona, española y francesa.

La razón cultural y el turismo

Los dos volúmenes de *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*, coordinados por Ricardo Pérez Monfort y Ana Paula de Teresa (2019, 2020) es el título de un vasto estudio interdisciplinario en el campo de la cultura. En este participaron aproximadamente veinte estudiosos de distintas disciplinas sociales, con trabajos de investigación que comprenden un amplio *spectrum* de expresiones culturales realizadas en regiones, localidades y comunidades del centro y sureste de México; ambos textos siguen una línea de análisis denominada 'la razón cultural'.

Los dos volúmenes de *Cultura en venta* son una aportación al conocimiento de la dinámica de la cultura en el neoliberalismo de este siglo XXI, así como a la discusión teórica sobre la instrumentación de la cultura y la identidad por diversos factores sociales, entre ellos, el mismo fenómeno turístico. También constituyen una crítica profunda al neoliberalismo que hace de la cultura y la identidad un instrumento político que divide a la sociedad en tantas diferencias como convenga y sea posible. Justamente, con ello se ocultan las relaciones de desigualdad social y de explotación y se rompe el potencial colectivo de cambio y transformación. Los autores fundamentan que la razón cultural "suplanta el análisis socioeconómico y político de corte clasista" (Pérez y de Teresa 2019: 18), lo que suscita seguir reflexionando sobre el trabajo académico que se realiza en este campo.

Pérez y de Teresa (2019, 2020) afirman con diáfana claridad que el capitalismo contemporáneo se distingue, en esta etapa neoliberal, por su expansión en el planeta y en todos los espacios geográficos y socioculturales, en las esferas de la vida pública, comunitaria y familiar, las cuales antes no habían sido sometidas a la lógica de la acumulación capitalista. Como sabemos, la expansión de dicho sistema se produce por la vía del despojo, la privatización, la desregulación estatal y, en consecuencia, por "un proyecto político que aspira a desmantelar todo lo colectivo y lo social" (2019: 27) en el que prive plenamente la lógica de la competencia, amenazando así toda forma de organización colectiva, su continuidad y sobrevivencia. En suma, la denominada razón cultural transforma la cultura y la identidad cultural en un "instrumento político y de acceso a recursos", aunque pensemos que implica a diversos actores, en realidad solo se trata de "una estrategia para ocultar y justificar las relaciones de desigualdad y explotación" (Pérez y de Teresa 2019: 89-98).

En este contexto y desde una perspectiva diacrónica, la función de la publicidad comercial se vuelve un factor fundamental para el consumo, la "reproducción de imaginarios colectivos" y la producción de "experiencias exclusivas" que se ponen en venta, particularmente en el mercado turístico (2019: 29 y 31) Además, los autores sostienen que la representación distorsionada de los productos oculta su valor de uso, ofreciendo así propiedades extraordinarias y significados que pueden crear nuevos nichos de mercado: efectivamente, nada parece escapar a la lógica de la mercancía. Tal es el caso de la oferta relacionada con un estilo o forma de vida tradicionales para "introducir relaciones mercantiles en nichos locales en los que rigen formas sociales de reciprocidad o redistribución, y en los que las empresas no aparecen buscando el lucro sino sólo como coadyuvantes, acompañantes o socios" (2019: 33).

Para estudiar la mercantilización de la cultura, Pérez y de Teresa (2019: 33) proponen abordar "la implantación de un saber mercantil en la vida cotidiana", así como "la subordinación de la esfera cultural a los imperativos del mercado";

en los casos del arte y el patrimonio cultural material e inmaterial, perderán autonomía al ser sujetos de la ley de la oferta y la demanda, provocando que cambien de contenido. Este fenómeno es observado por Basave y de Teresa en comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca, donde la Secretaría de turismo y la otrora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas impulsaron la integración de la actividad artesanal en los circuitos comerciales y turísticos nacionales e internacionales, a través de talleres que fueron introduciendo un tipo de "identidad empresarial" que, inevitablemente, incide en las relaciones de reciprocidad vigentes en las comunidades (Basave y de Teresa 2019). Caso que hemos podido constatar en otros grupos volcados a la producción y venta artesanal.

Una significativa precisión se hace sobre las consecuencias que conlleva "la abstracción de

> los referentes socioeconómicos", que es la despolitización de lo público y la posibilidad de "que los trabajadores precarizados (…), pueden identificarse con las identidades culturales disponibles: étnicas, nacionales o religiosas" (Pérez y de Teresa 2019: 57). Sin negar en lo absoluto estas consecuencias, recordemos que, en determinados contextos históricos, la cultura también puede ser una poderosa fuerza capaz de formar "zonas de resistencia" y desarrollar la conciencia social y nacional del sujeto.; este viejo planteamiento anticolonialista es retomado por Devalle en los años noventa. La autora apunta que, en una "comunidad étnica" donde existen diversos intereses de grupo, unos contribuyen a "reforzar la hegemonía de las clases dominantes y del Estado", así como las "estructuras de desigualdad", mientras que otros actúan "como una fuerza contrahegemónica, en particular cuando la adscripción étnica y la subordinación económica y política tienden a darse en correlación" (Devalle 1992: 47).

Desde esta mirada que reconoce las contradicciones internas de comunidades, podríamos pensar que opera una razón cultural distinta a la dominante. Lo cual se explicaría porque el neoliberalismo "ataca las bases comunitarias de las identidades que se definen por su historicidad y dinamismo, al tiempo que promueve todo tipo de identificaciones que se exhiben como 'identidades' individualizadas, sin sustento colectivo", como señalan Pérez y de Teresa (2019: 56). Esta distinción entre identidades es primordial no solo para complejizar el debate y entender las políticas de los gobiernos, sino también para conocer el sentido de la instrumentación de la cultura y la identidad. Así, la hipótesis que los autores formulan establece una relación entre la desigualdad extrema –originada por el modelo neoliberal– y el uso de argumentos de orden cultural.

El capítulo intitulado "De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas", cierra con el abordaje de los estereotipos, su mercantilización y la razón cultural. Construcciones vinculadas a los nacionalismos y regionalismos que exhortan los Estados latinoamericanos a través de instituciones educativas y medios de comunicación y asociaciones, por lo que es preciso pensarlos insertos en la lógica del capitalismo salvaje "como productos para el consumo turístico y masivo" y con la función de ocultar "las contradicciones y miserias de la explotación capitalista" (Pérez y de Teresa 2019: 88-89). Esta explicación crucial se opone y subyace a la espectacularización de las identidades regionales oficializadas, como es la Fiesta de la Guelaguetza en Oaxaca.

Esto supone vislumbrar el significado de la pérdida de poder del Estado, así como el acceso a recursos y apoyos de los grupos en condición minoritaria por instancias nacionales y extranjeras –iglesias, ONG y organismos internacionales– como factores que "favorecen el surgimiento de las expresiones identitarias (Pérez y de Teresa 2019: 89), lo que complejiza el estudio de la dinámica de estos procesos identitarios sujetos a múltiples determinaciones. En ese marco, la afirmación de que la razón cultural se convierte "en uno de los principales argumentos que permiten acceder a financiamientos públicos y privados" (Pérez y de Teresa 2019: 89-90), adquiere otra dimensión.

El primer volumen integra 16 trabajos, en los que se incluyen múltiples expresiones culturales de comunidades indígenas y grupos sociales que se ponen "en venta". Entre ellos podemos mencionar "Izamal y la comercialización de lo mágico", de Ana Bella Pérez Castro, Julián Dzul Nah y Abraham Colli Tun Escorando (2019) y "Escorando los estereotipos yucateco y maya. La promoción turística audiovisual de Yucatán", de Eugenia Iturriaga Acevedo y Francisco Fernández Repetto (2019).

Entre los seis capítulos que integran el segundo volumen, , señalo "El consumo y gusto. La cultura y lo espiritual como nichos de mercado", de Eugenia Iturriaga Acevedo y Karla Montes García (2020) situado en las lógicas del consumo de lo auténtico, propone una búsqueda estrechamente vinculada al turismo cultural. Este texto es una incursión en un campo relativamente novedoso en la antropología mexicana que se ocupa de esta nueva forma de consumo, transformada en el capitalismo contemporáneo e inscrita en la crítica al consumo masivo, fundamentalmente material, de exceso y compulsivo que produjo el capitalismo industrial fordista.

Esta nueva forma es la de un consumo de la cultura auténtica, de lo simple, de experiencias que protegen el medio ambiente o que privilegian el viaje, la comida, el placer y la felicidad: un estilo de vida próximo a la naturaleza y su cuidado, "a lo que es más significativo para la existencia" (Iturriaga y Montes 2020: 137), especificidades observadas por las autoras. El viaje, antes exclusivo de las élites,

se convertirá en una práctica de las clases medias y populares; a partir de ello, las instituciones y las empresas diversifican la oferta turística y se multiplican los nichos de mercado de la cultura y lo espiritual, un camino para marcar "distinción, identidad y buen gusto" (Iturriaga y Montes 2020: 146).

Vinculados a proyectos de investigación en las universidades, durante este período se han escrito tesis de licenciatura y posgrado que contribuyen al conocimiento de los múltiples rostros, los orígenes del fenómeno turístico y la heterogénea oferta-demanda en el mercado turístico; entre estas, esbozo aspectos de dos tesis doctorales. Marcos García de Teresa escribe "Transacciones identitarias: hongos y caballos en la Sierra Mazateca" (2019), donde expone una problemática poco estudiada en la antropología mexicana, mientras coloca el eje del estudio en las transacciones identitarias relacionadas con el reconocimiento de la multidimensionalidad de la identidad, pertenencias colectivas y su uso estratégico. En este caso, la "superposición" de lo étnico y lo nacional.

El autor analiza la relación entre turistas, shamanes y hongos, misma que estructura y describe a través del Festival de María Sabina en el contexto del "descubrimiento de los hongos" y la "autoridad científica" de los personajes que los descubren y logran gran influencia en el proceso de "construcción del shamanismo auténtico". Continúa con una explicación de las "prácticas de cuidado de los hongos" y de su búsqueda en la sierra y tierras bajas a causa de su creciente escasez. Con base en la investigación de archivo y de terreno, constata el peso de la figura de Wasson y los antropólogos en la construcción de un destino turístico y una marca del ser mazateco: María Sabina y el ritual de los hongos alucinógenos; lo cual posiblemente se configuró por la temprana y sistemática intrusión de estos actores externos en la mercantilización del ritual de los hongos y de esta figura emblemática de la identidad mazateca (García 2019).

Por su parte, Pablo Arredondo escribe "La turistificación del pasado henequenero: el caso de la Fundación Haciendas del Mundo Maya A.C." (2020). Esta tesis incursiona en el turismo de lujo a través del uso de múltiples recursos y técnicas de investigación antropológicas, como la observación participante, las entrevistas informales, la fotografía y el análisis de la publicidad turística estratégica en la construcción del objeto y del mercado turístico. Arredondo (2020) describe la conversión del espacio hacendario decimonónico –signado por una historia de explotación y opresión– a una hacienda-hotel para el disfrute de un turista con alta capacidad de consumo que busca "la historia, lo antiguo, lo restaurado", y desea encontrar al otro esencializado y a la "tradición" de su cultura. A partir de la perspectiva de Pierre Bourdieu y sus conceptos de consumo, gusto y *habitus,* el autor describe el paisaje hacendario, la arquitectura, el color marrón –clásico de haciendas y ranchos– en fin, la organización y el uso del espacio hacendario en su conjunto, así como el lugar que ocupan los diferentes actores en el escenario

en el que actúan, según el libreto de la promoción turística. La cual consiste en una autorepresentación de la hacienda-hotel a través del espacio, arquitectura, lujo, misterio, misticismo, naturaleza, exclusividad, localización, baja densidad y paisaje.

La performatividad de los trabajadores transformados en mayas de un pasado decimonónico en el que parecen representar, con riguroso apego, las imágenes estereotipadas que se ofertan al turista reproducen, explica Arredondo (2020), modos de explotación y encasillamiento renovados y estetizados con todo el glamur posible para un turista que busca ávidamente vivir experiencias únicas y pertenencias sociales e identitarias exclusivas, en este caso, el estilo de vida hacendario. En dicho escenario, la actuación de los trabajadores –quienes portan su indumentaria y desempeñan actividades de la época– incluye también sus "saberes tradicionales" y "formas de ser", comportándose con "especial amabilidad" que se oferta al turista como otra cualidad esencial de los trabajadores mayas, sostiene el autor. Se observa entonces el proceso de turistificación del pasado henequenero y la mercantilización de la cultura, con ello la publicidad turística borra un pasado y lo reinventa –a veces bucólico– y construye un espacio turístico cercano a lo idílico, haciendo uso de múltiples estereotipos. A partir de lo anterior se constata que este tipo de turismo, como otros, se desarrollan con la ausencia de agencia de los trabajadores y las comunidades, lo que significa despojo de lo propio y expropiación de los derechos.

El Tren Maya ha suscitado un especial interés en la investigación multidisciplinaria. Esto se debe a los controvertidos impactos que ha tenido en la región, en las comunidades y en el medio ambiente, los cuales se preveían y se han ido constatando por la magnitud del proyecto en un recorrido de 1500 km. Aunado al hecho de que está atravesando un amplio territorio de enorme riqueza biológica, cultural e histórica que comprende cinco estados del sureste: Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. El Tren no solo ha merecido la atención de un sinnúmero de investigadores sociales y de las ciencias denominadas duras, sino que ha sido un deber y un compromiso de la academia crítica –estudiosa de los grandes problemas contemporáneos– acopiar y producir información que permita conocer y esclarecer sus vicisitudes y beneficios. Haciendo caso omiso de las diversas funciones que se espera que cumpla el Tren, es innegable que un objetivo fundamental es el desarrollo turístico, tal como se constata en la propia promoción que hace el INAH (2023) en su Gran guía Tren Maya, pletórica de atractivos para el turismo a lo largo de toda la ruta.

Entre los aportes de estas valiosas investigaciones de científicos y especialistas en diversas disciplinas, se encuentran pronunciamientos, estudios, debates en foros, conversatorios y talleres que difunden por todos los medios de comunicación posibles –los cuales han sido realizados desde que iniciara el megaproyecto–. Entre los más recientes sobre antropología, están los resultados obtenidos por

Giovanna Gasparello, quien desde el 2018 estudia los impactos del turismo en Quintana Roo y advierte los riesgos del Tren Maya.

Gasparello reúne, junto con otros colegas, trabajos de especialistas en obras colectivas que se han ocupado de estudiar el megaproyecto, como es el caso de *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales* (Gasparello y Núñez 2021). Justamente, este trabajo advierte los escenarios de riesgos que, de tomarse en cuenta, podrían evitar afectaciones irreversibles. Por otra parte, el primer volumen de una obra colectiva intitulada *Territorios mayas en el Paso del Tren. Riesgos previsibles y posturas independientes sobre el Tren Maya* (Martínez, Gasparello y Díaz 2023), tiene la particularidad de publicar trabajos que iniciaron a la luz de una iniciativa de CONACYT que convocara a académicos para elaborar un prediagnóstico del Tren Maya. Señalan los coordinadores del libro que su propósito era responder las interrogantes que formularon organizaciones ciudadanas, pueblos indígenas y académicos ante la falta de información sobre el proyecto:

> ¿Qué tipo de desarrollo promovería el Tren Maya? ¿Qué posibles riesgos y escenarios se podrían esperar? ¿Qué tipos de impactos? ¿Son previsibles? ¿Se pueden atenuar? ¿Cuáles podrían ser las medidas de mitigación de tales impactos? ¿Cuáles serían los medios para ser consultados, consultar, participar y manifestarse, que tendrían los habitantes de las regiones afectadas ante los cambios esperados?, sobre todo, ¿Qué tipo de beneficios tendrían los pueblos indígenas, las comunidades campesinas, las ciudades y los estados del sureste de México? (Martínez, Gasparello y Díaz 2023: 14).

Los autores señalan que su propósito es contestar estas preguntas para abrir un espacio crítico sustentado en la información y en datos que estimulen la discusión, y así conformar una base fundamental para la toma de decisiones que permita emprender acciones a favor o en contra del Tren Maya. A partir de esta investigación, lo que se busca es "contribuir a generar estrategias para fortalecer alternativas positivas de vida que proponen quienes habitan estos territorios, disminuir riesgos y vulnerabilidades, así como ralentizar procesos de degradación socioambiental" (Martínez, Gasparello y Díaz 2023: 15-21).

Una última nota

El contexto sociopolítico en el que surgen los estudios expuestos está signado por las políticas promovidas desde los años setenta. Desde entonces, los gobiernos que se suceden van imponiendo un modelo de turismo que tiene impactos socioambientales y en los procesos identitarios. Consecuentemente, se han

producido decenas de investigaciones que abordan diversas regiones, ciudades, comunidades y poblaciones en el sureste y noroeste de México, confrontadas por los propios sujetos que devienen anfitriones sin ser consultados ni ser partícipes de las decisiones, ganancias y beneficios que reporta esta actividad turística, con excepción de las iniciativas propias en el ámbito comunitario. A estas comunidades no siempre les es ajeno que estos impactos obedecen a procesos de cambio que se enmarcan en un contexto geopolítico de poderes transnacionales, nacionales, regionales, locales y de avance del capitalismo en todos los rincones del planeta.

Particularmente, se observan ciertas constantes en el conjunto de los trabajos relacionadas con los procesos de expropiación y despojo, así como las acciones en defensa de los derechos y bienes comunitarios. En el caso del ecoturismo, prevalece una perspectiva crítica que encuentra sus límites y propósitos subyacentes en varias investigaciones llevadas a cabo en distintas regiones.

En esta primera reflexión sobre las problemáticas investigadas por las antropologías hechas en México sobre el turismo, se deja ver cómo este constituye un objeto de estudio que está siendo analizado en su complejidad y en relación con otros procesos de cambio derivados de la lógica del capitalismo y, en particular, de la mercantilización de la cultura.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Víctor. 2016. "De tunkules, zacatones y flautas de barro. La recreación de la música prehispánica en el ámbito hotelero de Cancún". En: Georgina Flores y Fernando Nava (comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. pp.165-184. México: IIS-UNAM.

Arredondo, Pablo. 2020. "La turistificación del pasado henequenero: el caso de la Fundación Haciendas del Mundo Maya A.C." Tesis de maestría. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Basave, Claudio y de Teresa, Ana. 2019. "El ecoturismo como estrategia de desarrollo rural en la región chinanteca de Oaxaca. Tres estudios de caso en el municipio de Valle Nacional". En: Ricardo Pérez y Ana de Teresa (coords.), *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. vol. I. pp. 27-113. México: Penguin Random House.

Caballero, Otila y Aguilar, Alejandro. 2016. "El canto tradicional de los comcáac, el rock y el turismo". En: Georgina Flores y Fernando Nava (comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. pp. 103-135. México: IIS-UNAM.

Castellanos, Alicia. 2008. "Turismo, identidades y exclusión. Una mirada desde Oaxaca". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (comps.), *Turismo, identidades y exclusión*. pp. 143-181. México: UAM I-Casa Juan Pablos.

_____. 2000. "Informe sobre los avances de investigación del Diagnóstico sobre el racismo hacia los pueblos indígenas en México". Ponencia presentada en el I Congreso de responsables de Proyectos de Investigación en Ciencias Sociales, organizado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, en la ciudad de Oaxaca.

Castellanos, Alicia (coord.). 2002. *Imágenes del racismo en México*. México: Plaza y Valdez-UAM I.

Castellanos, Alicia y Machuca, Antonio (coords.). 2012. *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*. México: Plaza y Valdez-UAM I.

_____. 2008. *Turismo, identidades y exclusión*. México: UAM I-Casa Juan Pablos.

Castellanos, Alicia y París, Dolores. 2002. "Emigración, Identidad y Exclusión socioétnica y regional en la ciudad de Cancún". En: Carlos Vladimir (ed.), *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. pp. 289-308. Bogotá: UNAL.

Coronado, Rodolfo. 2008. "Turismo y patrimonio de un pueblo de pescadores: Mexcatitlán de Uribe, Nayarit". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (comps.), *Turismo, identidades y exclusión*. pp. 213-253. México: UAM I-Casa Juan Pablos.

Defensamx. 01 de octubre de 2021. *Nuestras Raíces. Estado de México: antiguos y nuevos defensores de la patria* [video]. YouTube. https://youtu.be/m-CHp4B0ctE?si=QJwRmb5FJzXHVCYk

Devalle, Susana (comp.) 2000. *Poder y cultura de la violencia*. Ciudad de México: Colmex.

Devalle, Susana. 1992. La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos? *Estudios sociológicos*. 10(28): 31-52.

Díaz-Andreu, Margarita. 2014. Turismo y arqueología. Una mirada histórica a una relación silenciada. *Anales de antropología*. 48(II): 9-39.

Duterme, Bernard. 2007. *Turismo hoy: ganadores y perdedores*. Madrid: Editorial popular.

Fernández, Jorge y Gasparello, Giovanna. 27 de agosto de 2023. SEDENA en Calakmul: ¿hotel o base militar? *Los Ángeles Press*. https://losangelespress.org/investigaciones/2023/aug/28/sedena-en-calakmul-hotel-o-base-militar-6331.html

Flores, Georgina y Nava, Fernando (comps.). 2016. *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. Ciudad de México: UNAM.

Franco, Iván. 2012. "La región Golfo de México-península de Yucatán y el Caribe: recursos estratégicos, capitales turísticos y fronteras militares". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (coords.), *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*. pp. 173-200. México: Plaza y Valdez-UAM I.

García, Marcos. 2019. "Transacciones identitarias: hongos y caballos en la Sierra Mazateca". Tesis doctoral. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Gasparello, Giovanna. 2023a. “Apuntes sobre turismo y mercantilización de la cultura y los territorios mayas”. En: Eduardo Martínez, Giovanna Gasparello y Miguel Díaz (coords.), *Territorios mayas en el Paso del Tren. Riesgos previsibles y posturas independientes sobre el Tren Maya*. vol. I. pp. 71-94. México: Bajo tierra-Colectivo Popol Wuj-Caminantes-Articulación Yucatán-Sur Verde-OMT.

_____. 2023b. “El Tren Maya y las violencias del desarrollo: escenarios de vulnerabilidad y horizontes de resistencia”. En: Nayar López (coord.), *Parámetros de la crisis societal en el Gran Caribe*. pp. 183-218. México: UNAM-Plaza y Valdez.

_____. 2021. “Turismo, economías ilegales y violencias en Quintana Roo. Evidencias, tendencias y riesgos del megaproyecto Tren Maya”. En: Giovanna Gasparello y Violeta Núñez (coords.), *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*. pp. 149-210. Oaxaca: SNPICD-INAH.

_____. 2020. *¡Que no te lleve el Tren! Regiones indígenas en contra del Tren Maya*. Ciudad de México: Pez en el Árbol.

Gasparello, Giovanna y Núñez, Violeta (coords.). 2021. *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*. Oaxaca: SNPICD-INAH.

Guzmán, Mauricio. 2008. “Programa regional de desarrollo turístico de la huasteca potosina: un análisis desde la perspectiva sociocultural”. En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (comps.), *Turismo, identidades y exclusión*. pp. 183-212. México: UAM I-Casa Juan Pablos.

Héau, Catherine. 2013. “Bahías de Huatulco: las múltiples facetas sociales de un desarrollo turístico”. En: Cristina Oehmichen (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. pp. 139-191. México: IIA-UNAM.

Hernández, Javier, Pereiro, Xerardo y Pinto, Roque. 2015. Panorama de la antropología del turismo desde el Sur. *PASOS*. 13(2): 277-281.

Hirai, Shinji. 2013. “Retorno a Aztlán en vacaciones: hacia una nueva conceptualización de la movilidad de regreso de migrantes mexicanos”. En: Cristina Oemichen, *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. pp. 73-110. México: IIA-UNAM.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). 2023. *Gran guía Tren Maya*. México: Gobierno de México. https://www.trenmaya.gob.mx/images/granguiainah.pdf

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM I). s. f. Programas del seminario Antropología y Turismo INAH-UAM I. Ciclos 2009-2010 y 2011-2012.

Iturriaga, Eugenia y Fernández, Francisco. 2019. “Escorando los estereotipos yucateco y maya. La promoción turística audiovisual de Yucatán”. En: Ricardo Pérez y Ana de Teresa (coords.), *Cultura en venta: claves de*

la razón cultural en el capitalismo contemporáneo. vol. I. pp. 489-519. México: Penguin Random House.

Iturriaga, Eugenia y Montes, Karla. 2020. "Consumo y gusto. La cultura y lo espiritual como nichos de mercado". En: Ricardo Pérez y Ana de Teresa (coords.), *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. Vol. II. pp. 135-161. México: Penguin Random House.

Krotz, Esteban. 1991. Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*. 1(1): 50-57.

López, Ángeles y Marín, Gustavo. 2012. "Ecoturismo, desarrollo y sustentabilidad: un recorrido por senderos interpretativos de poder, mercado y simulacro". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (coords.), *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*. pp. 201-233. México: Plaza y Valdez-UAM I.

López, Héctor. 2016. "Impacto del advenimiento turístico en la práctica músico-dancística del palo volador en el Totonacapan veracruzano de la costa". En: Georgina Flores y Fernando Nava (comps.),. *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. pp. 69-102. México: UNAM.

López, José, Madrigal, Yalo y Sánchez, José. 2019. "Las políticas federales y estatales del patrimonio cultural en el manejo de los sitios arqueológicos. Teotihuacán y Cholula". En: *El quehacer y compromiso social del INAH en el contexto nacional. 80 años construidos por sus trabajadores*. pp. 333-349. México: Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH.

Machuca, Antonio. 2008. "Estrategias turísticas y procesos de segregación socio territorial en regiones indígenas". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (coords.), *Turismo, identidades y exclusión*. pp. 51-96. México: Plaza y Valdez-UAM I.

Marín, Gustavo. 2015. Turismo: espacios y culturas en transformación. Presentación. *Desacatos*. (47): 6-15.

_____. 2008. "Territorio de Resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya". En: Alicia Castellanos y Antonio Machuca (coords.), *Turismo, identidades y exclusión*. pp. 97-141. México: Plaza y Valdez-UAM I.

Martínez, Eduardo, Gasparello, Giovanna y Díaz, Miguel (coords.). 2023. *Territorios mayas en el Paso del Tren. Riesgos previsibles y posturas independientes sobre el Tren Maya*. Vol. I. México: Bajo Tierra Ediciones.

Martínez, Jorge. 2016. "Bailar para el turismo. La 'Danza de los viejitos' de Jarácuaro como artesanía". En: Georgina Flores y Fernando Nava (comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. pp.139-164. México: UNAM.

Martínez, Mónica. 2015. Una mirada sobre la turistificación de la antropología del desarrollo en el Estado español. *PASOS*. 13(2): 347-358.

Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mejía, Elizabeth. 2019. "Promoción turística desde el olvido". En: *El quehacer y compromiso social del INAH en el contexto nacional, 80 años construidos por sus trabajadores*. pp. 379-386. México: Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH.

Oehmichen, Cristina. 2013a. "Una mirada antropológica al fenómeno del turismo". En: Cristina Oehmichen (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. pp. 441-487. México: IIA-UNAM.

Oehmichen, Cristina (ed.). 2013b. *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. México: IIA-UNAM.

Pérez, Ana, Dzul, Julián y Collí, Abraham. 2019. "Izamal y la comercialización de lo mágico". En: Ricardo Pérez y Ana de Teresa (coords.), *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. vol. I. pp. 441-487. México: Penguin Random House.

Pérez, Ricardo y de Teresa, Ana. 2019. "De la cultura mercantil a la definición de la cultura de mercado". En: Ricardo Pérez y Ana de Teresa (coords.), *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. vol. I. pp. 27-113. México: Penguin Random House.

Pérez, Ricardo y de Teresa, Ana (coords.). 2020. *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. Vol. II. México: Penguin Random House.

_____. 2019. *Cultura en venta: claves de la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. Vol. I. México: Penguin Random House.

Presidencia de la República. 2001. *Mensaje del presidente de la República, Vicente Fox, desde el Auditorio Nacional el 1° de diciembre de 2000*. México: Presidencia de la República-Coordinación general de comunicación social-Coordinación general de opinión pública e imagen.

Robinson, William. 2015. *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. México: Siglo XXI.

Salazar, Ana. 2013. "Dinámicas sociopolíticas del turismo internacional y las segundas residencias en la Riviera Nayarit". En: Cristina Oehmichen (comp.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. pp. 111-138. México: IIA-UNAM.

Valenzuela, Ernesto y Coll-Hurtado, Atlántida. 2014. La construcción y evolución del espacio turístico de Acapulco (México). *Anales de geografía*. 30(1): 163-190.

Villalobos, César. 2014. Arqueología mexicana en guías de turistas. *Anales de antropología*. 48(II): 41-74.

Zúñiga, Federico. 2016. "Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano". Tesis doctoral. UNAM. Ciudad de México.

Zurita, Juan y Villalobos, César. 2014. El turismo en la biblioteca Juan Comas del IIA-UNAM. *Anales de antropología*. 48(2): 213-218.

Patrimonio, memoria y turismo: el Museo de la Guerra de Castas entre los mayas de Tihosuco

Consepción Escalona Hernández[1]

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo analizar la relación entre turismo, memoria y procesos de patrimonialización. Para ello, acudo a la experiencia del Museo de la Guerra de Castas localizado en Tihosuco, comunidad rural de la región maya de Quintana Roo. Dicho museo ha sido crucial en el proceso de reconstrucción de la memoria histórica, la patrimonialización de la cultura y el desarrollo del turismo comunitario gestado en las últimas dos décadas. Este se ha convertido en un "lugar de memoria", de acuerdo con la definición del historiador francés Pierre Nora (2008), según quien, un lugar de memoria es aquel donde se ancla, se condensa y se expresa el capital de la memoria colectiva.

La memoria puede ser vista como una narrativa que otorga un sentido de identidad comunitaria; a partir de ella se definen las fronteras entre propios y extraños según el reconocimiento de una historia y un pasado compartido. El museo como parte de la memoria colectiva, ha vivido un proceso de patrimonialización, entendiendo por ello un trabajo intersubjetivo a través del cual se eligen y negocian elementos de la cultura, a los que se les asignan cualidades y propiedades para ser consagrados como patrimonio.

Parto de considerar que las memorias se anclan en experiencias y marcos institucionales. Con sus recuerdos, silencios y olvidos, las memorias siempre son plurales (Jelin 2022), según los sujetos sociales que intervienen en la significación de los lugares y acontecimientos que se recuperan y actualizan en una narrativa colectiva. El concepto de memoria me sirve de punto de partida para reflexionar

1 Universidad del Caribe. Agradezco al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo otorgado a través del proyecto IN302124 "Trabajo inmaterial y empleos atípicos en el mundo del turismo en Cancún y Ciudad de México".

sobre el significado que tiene la Guerra de Castas para los mayas de la comunidad maya de Tihosuco.

El Museo de la Guerra de Castas fue creado en la década de 1990 por el gobierno del estado de Quintana Roo, en un territorio que se distingue por haber sido cuna de un levantamiento armado de resistencia de los mayas contra la explotación de los hacendados españoles y sus descendientes, que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX. En la actualidad, la población de Tihosuco se ha apropiado del museo y lo ha convertido en un recinto de encuentro entre jóvenes, niños y adultos de la localidad para compartir narrativas y conocimientos relacionados con la memoria de la Guerra de Castas.

En este escrito analizo la creación del museo y los significados que tiene para la población de Tihosuco. Junto con ello, reflexiono sobre la manera en que dicho museo ha influido en la (re)construcción de la memoria histórica relacionada con la Guerra de Castas. Empleo la metodología hermenéutica de investigación cualitativa para conocer los significados que tiene dicho museo para los hombres y mujeres involucrados en la re-construcción de la memoria histórica que participan en la creación y funcionamiento del Museo de la Guerra de Castas. El trabajo etnográfico involucra la observación participante, entrevistas formales e informales, así como recorridos por el Museo de la Guerra de Castas y por las calles del pueblo. Esta información se complementa con los datos obtenidos en el desarrollo del proyecto de investigación de mi tesis de doctorado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México y con las visitas al Museo de la Guerra de Castas que se han llevado a cabo entre 2018 y 2024. Se utilizan pseudónimos para cuidar el anonimato de las personas entrevistadas.

La Guerra de Castas: Guerra Social Maya, luchas y batallas

La historia de la Guerra de Castas está presente entre la población maya de Quintana Roo. Por una parte, se encuentra la historia oficial de esta guerra escrita por historiadores, por otro lado, existe un discurso alternativo y complementario contado por los descendientes de quienes lucharon en la guerra. Tanto la historia oficial como las narrativas se incluyen en el proceso de patrimonialización en Tihosuco y, paulatinamente, formaron parte de los atractivos turísticos en la región. A continuación, se explica qué se entiende por Guerra de Castas o Guerra Social Maya; también se plantean los significados de las luchas y las batallas para quienes se asumen como herederos de la población que peleó durante la lucha armada.

El levantamiento social que tuvo lugar en la península de Yucatán en el siglo XIX fue denominado Guerra de Castas por los historiadores decimonónicos (Careaga 1998). Nelson Reed, con el título de su libro, *La Guerra de Castas de Yucatán*,

le dio una mayor trascendencia a esa denominación. Reed (2007) destacó la estratificación social, las desigualdades sociales, las inequidades económicas, las injusticias y los abusos que cometían los *dzuloob* –extranjeros– hacia la población maya. Por su parte, Sullivan (1991) señala que se trató de una guerra de exterminio distinguida porque los soldados destrozaban los campos de cultivo de maíz. Por tanto, el ejército mexicano sitió a los mayas a través del hambre.

Careaga (1998) afirma que el término Guerra de Castas, se derivó del enfrentamiento racial entre indígenas mayas y yucatecos blancos. No obstante, la autora señala que la contienda se distinguió por la heterogeneidad de los grupos que lucharon. Al respecto, plantea lo siguiente:

> Lo cierto es que del lado maya peleaban tanto mayas como mestizos y blancos, muchos de ellos desertores de las filas del ejército yucateco. Del lado de Yucatán peleaban la guardia nacional yucateca, soldados mexicanos, mayas hidalgos y, en un momento dado, casi mil voluntarios norteamericanos. En cuanto a los aliados, no podemos hablar solamente de los ingleses de Belice, sino también de yucatecos que, habiendo huido de sus poblaciones a la vecina colonia, a causa de los ataques mayas, [se dedicaron] a la venta de armas y municiones a esos mismos mayas que los habían obligado a huir de Yucatán (Careaga 1998: 20).

De acuerdo con esta autora, las causas de la guerra fueron económicas y políticas, además del factor étnico. Explica que en diferentes estudios también ha sido llamada "guerra social" porque sus analistas atribuyen las causas a motivos socioeconómicos.

Este tema merece una mayor discusión. Macías (2017) expone que el levantamiento de 1847 podría ser conceptualizado como un "hecho social total" en el que todos los grupos sociales se involucraron: los mayas y los mestizos se oponían a los hacendados y estos eran respaldados por el ejército mexicano. Asimismo, el autor explica que durante el levantamiento armado de la población maya hubo al menos tres grupos que han sido denominados con diferentes acepciones: los mayas pacificados de Kantunilkín y del sur de Campeche; los mayas pacíficos de Yucatán –quienes también formaban parte de la servidumbre de las familias españolas y se oponían a la lucha armada–; los mayas ubicados en la zona oriente de Yucatán –que iniciaron y mantuvieron el levantamiento armado de 1847– y el grupo de los mestizos que se unió al grupo de los mayas durante el proceso de la guerra.

Estos grupos se distinguieron por implementar diferentes maneras de confrontar al gobierno y a los hacendados en defensa de las tierras de uso comunal y de su libertad, así como en la lucha por su identidad y su sentido de pertenencia

en relación con su territorio. "Así, a partir de diversos escenarios y estrategias, de manera implícita los indígenas pacíficos, pacificados, y sublevados confluyeron en la conformación de un frente opositor al proyecto liberal agrario" (Macías 2017: 12).

Las luchas y batallas

La guerra fue una lucha de resistencia ante la expansión de las haciendas, el acaparamiento de las tierras y la privación de la libertad de la población maya. Hoy en día, en la asamblea general en Tihosuco "cuando se discute el tema de las tierras, las personas mayores mencionan a Jacinto Pat, quien encabezó la lucha por la libertad de los mayas, y por la recuperación de sus tierras que estaban en manos de los hacendados".[2]

Los descendientes de quienes vivieron la guerra han dejado su legado. Los hombres y las mujeres mayas nombran de diferentes formas la lucha de los mayas de 1847. Entre la población mayor –que se autoreconoce como heredera de quienes sobrevivieron a la guerra– la identifican como "revolución, luchas y batallas" y se refieren a esta como "luchi". A su vez, los hijos y los nietos reconocen a las personas mayores como descendientes de los mayas que lucharon en la guerra: en sus recuerdos están presentes las batallas que enfrentaron sus antecesores tanto en el frente de combate como ante el hambre, la escasez de agua, las enfermedades y los desplazamientos en la selva para huir de las batallas. Particularmente, durante la guerra las familias huían a la selva. La señora M.C. (†) en una entrevista platicó las narraciones de su abuelita:

> mi abuelita nos contaba que su abuelita lloraba y les decía que durante la guerra no había maíz, por lo que recogían las semillas del árbol de ramón y con eso hacían tortillas, no había ropa, no le ponía sal a la comida. Comían algo dulce cuando encontraban las abejas meliponas y recogían la miel. Los niños morían de hambre.[3]

Como ha sido mencionado, el grupo de habitantes de Tihosuco utiliza los términos 'Guerra de Castas' y 'Guerra social maya'. Específicamente, son personas que están en contacto con la actividad turística: son guías en el museo, participan en proyectos de turismo, son promotores culturales o han sido entrevistadas sobre el tema; asimismo, se distinguen por difundir las memorias y los conocimientos acerca de la Guerra de Castas. Los guías de Tihosuco identifican y emplean ambos términos –Guerra de Castas y Guerra Social Maya– de manera indistinta al transmitir la información hacia los visitantes o turistas. Sin embargo, cuando

2 Entrevista, A. P. 50 años de edad. Tihosuco, Quintana Roo, 13 de julio del 2022.

3 Entrevista, M. C. 65 años de edad. Tihosuco, Quintana Roo, 20 de febrero del 2022.

los mismos guías y promotores culturales y turísticos de Tihosuco se comunican con las personas mayores del pueblo, utilizan los términos 'lucha' y 'batallas' para facilitar la comunicación.

El término Guerra de Castas se ha difundido ampliamente a través del Museo Guerra de Castas que se estableció en Tihosuco en 1993. En el museo, los guías transmiten el mensaje a favor de la libertad y reconocen la valentía de los antepasados mayas que lucharon en la guerra. También conocen la historia profundamente gracias a la relación que tienen con las personas mayores, de quienes reciben la información a través de sus narraciones.

Por otra parte, el 30 de julio de cada año se conmemora el inicio de la Guerra Social Maya con eventos cívicos, educativos, culturales y políticos en los que se involucran la población de Tihosuco, los representantes de los proyectos turísticos y las autoridades locales, municipales y estatales. Durante los eventos conmemorativos del aniversario de la Guerra de Castas se exhiben obras de teatro con el tema de la guerra, se presentan danzas y se llevan a cabo recorridos en el Museo Guerra de Castas. Asimismo, invitan como conferencistas a estudiosos de diversas universidades –nacionales e internacionales– que abordan la cultura maya y la guerra que hemos señalado.

Si bien estas son actividades culturales, también tienen un tinte político. Las autoridades federales, estatales y municipales entregan obras, se toman fotografías, emiten discursos y tratan de demostrar su trabajo a favor de la población maya. Además, los mandatarios locales resaltan la lucha por la libertad en sus disertaciones –afirmando que continúa hasta el presente–. Asimismo, invitan a los jóvenes a continuar preparándose, y con ello, a extender su liderazgo en la comunidad de Tihosuco. Por su parte, los líderes de la localidad –entre ellos maestros de primaria– transmiten mensajes a favor de la libertad y reconocen la valentía de los antepasados mayas que lucharon en la Guerra de Castas.

A continuación, se describe el contexto territorial en el que se patrimonializa la cultura material e inmaterial, así como la historia de la Guerra de Castas. Para ello se lleva a cabo la descripción de la localidad de Tihosuco.

Tihosuco, Quintana Roo

Tihosuco se ubica en el municipio de Felipe Carrillo Puerto en el centro de Quintana Roo, localizado en la región poniente del estado y al oriente de Yucatán. Se encuentra a cinco kilómetros de los límites con el estado de Yucatán. Colinda al norte con la localidad de Tepich y al sur con X-Cabil, al oeste con los linderos del estado de Yucatán y al este con las localidades Melchor Ocampo y San Felipe

Berriozábal. La población de Tihosuco es de 5228 habitantes: 2595 son mujeres y 2633 son hombres. 3788 habitantes tienen 3 años o más y hablan la lengua maya, de los cuales 3533 son bilingües; de acuerdo con estos datos, Tihosuco tiene un 74.4% de maya hablantes (INEGI 2020).

De acuerdo con Brito (1981, como se citó en Vallarta 1985: 46), Tihosuco –al traducirse de la lengua maya al castellano– significa 'lugar de los cinco montones o pueblos'. La autora explica que *Ti´* significa 'lugar de'; *ho'*es igual a cinco, y *tzcoob* expresa montones o pueblos. Otro posible significado de Tihosuco podría ser "cinco grupos de poblaciones. Por su parte, Moo *et al*. (1987: 13) señalan que Tihosuco "se llamaba Jotsuk *jo*, quiere decir cabeza o cabecera, *tzuc*, significa estómago. Jotsuk, es el nombre que recibió porque era un pueblo importante. Tihosuco, también significa cinco grupos de poblaciones. Aquí había pequeños grupos que fueron creciendo…".

Tihosuco se ubica en un territorio que –antes de la llegada de los españoles– fue el señorío de Cochuah. Este se distinguía por la fertilidad de sus tierras y por la abundancia de alimentos para su población. En la relación del encomendero Antonio Méndez, escrita en 1579, se describió la provincia de Cochuah como sana:

> porque todos los pueblos que allí están son asientos sanos y tierra abundosa y fértil, tienen sus crianzas de gallinas y puercos y son indios granjeros; tienen sus labranzas de maíz y frijoles y nunca tienen hambre, porque el nombre de la misma provincia se llama Cochoah [Cochuah], que quiere decir en nuestra lengua castellana nuestra comida de pan, que el entendimiento de ellos es que dicen provincia harta que no se ha visto en necesidad (Méndez 1579, como se citó en De la Garza e Izquierdo 1983: 198).

En la relación de Antonio Méndez se describió que la orden religiosa de los franciscanos–construyó un convento y una iglesia en el señorío de Cochoah –Cochuah–. Por consiguiente, los habitantes de los asentamientos cercanos fueron removidos al pueblo donde se ubicaba la iglesia. Además, Tihosuco se distinguió por ser un señorío en el que los mayas cultivaban la tierra, producían miel y criaban aves domésticas: "fue un centro de gran productividad. Aquí los mayas, hombres muy laboriosos tejían mantas de algodón, criaban pavos y gallinas, tenían grandes colmenas kolekab y en sus campos cultivaban el maíz, el frijol, la calabaza..." (Moo *et al*. 1987: 15).

El ejido y la tenencia de la tierra

Tihosuco es una alcaldía[4] que depende del municipio de Felipe Carrillo Puerto. La figura jurídica de Tihosuco es el ejido y tiene un núcleo agrario de propiedad social de la tierra. Tihosuco ha rechazado su ingreso al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, debido a que representa para ellos una vía para la división del ejido y la enajenación de sus tierras. Sin embargo, según el expediente que obra en el Registro Agrario Nacional (RAN), en el año 2005 Tihosuco fue inscrito en dicho programa, no obstante que las tierras continúan usufructuándose a través de los derechos ejidales.

Ocupación de la población

Los integrantes de los hogares rurales de los pueblos mayas de Quintana Roo se dedican a diferentes actividades para complementar sus ingresos. Carton de Grammont (2009) plantea que la "compleja combinación entre actividad agropecuaria y asalariada, ocasionalmente con pequeños negocios y oficios propios, se conoce como pluriactividad campesina" (de Grammont 2009: 274). La producción agrícola para el autoconsumo se suma a los ingresos que la población obtiene al autoemplearse en actividades no agrícolas y con el trabajo remunerado fuera y dentro de sus localidades.

En Tihosuco los campesinos proveen al hogar los productos que cosechan en la milpa, también venden la miel que obtienen de la apicultura y los frutos que cultivan –entre ellos la pitahaya–. Las mujeres consiguen recursos por la elaboración y la comercialización de servilletas y prendas de vestir bordadas o pintadas. En algunos casos, preparan y venden alimentos y dulces de frutas o tubérculos de temporada; también elaboran jabones y champús con extractos de plantas medicinales. Los hombres hacen artesanías –como jícaras de madera u objetos de piedra tallada–. Otra fuente de ingresos en la localidad es brindar servicio de transporte en mototaxis. Asimismo, se dedican al comercio formal e informal.

Además de las ocupaciones mencionadas, una parte de la población de Tihosuco trabaja en las principales ciudades turísticas de Quintana Roo: Cancún, Playa del Carmen y Tulum. Los hombres y las mujeres jóvenes y de mediana edad se emplean en la hotelería, comercio, parques temáticos, en las obras de construcción

4 Según el artículo 20 de la Ley de los municipios del estado de Quintana Roo, las alcaldías "son órganos descentralizados, auxiliares de la Administración Pública Municipal, que dependerán directamente del Ayuntamiento, con las facultades y atribuciones que les sean concedidas en el ámbito de su jurisdicción y con el presupuesto que el propio Ayuntamiento le señale, en los términos que establece la presente Ley" (Gobierno de Quintana Roo 2022: 7).

de edificios y hoteles, en la conducción de taxis, entre otros rubros. Las becas y los programas del Bienestar establecidos por el actual gobierno de la República también son ingresos importantes en los hogares de Tihosuco.

Los proyectos de turismo al interior de Tihosuco son otra fuente de recursos. Surgieron a partir de la creación del Museo Guerra de Castas en la década de 1990 y en estos se ofrecen como experiencias turísticas la historia de la Guerra de Castas, el conocimiento de la cultura viva local, así como el recorrido por sus monumentos históricos y por la selva.

Patrimonio cultural y patrimonialización

En el siglo XX la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) creó las convenciones internacionales con el objetivo de que los diferentes países del mundo se sumaran a la protección y salvaguardia de los bienes culturales. La preocupación por el patrimonio cultural tuvo como antecedente los impactos causados a las edificaciones de Europa durante las dos guerras mundiales. No es casualidad que en 1954 se emitiera la Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, para la preservación del patrimonio en los países involucrados en las guerras. En esta convención se incluyó una definición de los bienes culturales, entendidos como:

> los bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos, tales como los monumentos de arquitectura, de arte o de historia, religiosos o seculares, los campos arqueológicos, los grupos de construcciones que por su conjunto ofrezcan un gran interés histórico o artístico, las obras de arte, manuscritos, libros y otros objetos de interés histórico, artístico o arqueológico, así como las colecciones científicas y las colecciones importantes de libros, de archivos o de reproducciones de los bienes antes definidos (UNESCO 1954: 8).

Con esta Convención se empezó a construir un andamiaje conceptual que sustentó la creación de las posteriores convenciones internacionales; en estas se incluyeron las diferentes acepciones de patrimonio que hoy en día son conocidas. Entre ellas podemos destacar el concepto de 'patrimonio cultural' –ya sea material o inmaterial– y el de 'patrimonio natural'.

En el año 1972 la UNESCO publicó la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. En su artículo primero se incluyó el concepto de patrimonio cultural, el cual refiere a los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos con valor estético, histórico y antropológico relevante, que además se

caracterizan por su autenticidad y por tener un valor universal excepcional –por ello son considerados patrimonio de la humanidad–. El concepto de patrimonio cultural fue construido desde la esfera internacional para su aplicación por parte de los países que se adhieren a la convención.

El término patrimonio cultural ha sido estudiado en las ciencias sociales a partir de distintos enfoques. Según Cottom (2001), esta definición tiene sus orígenes en el derecho romano pues refirió a la propiedad del padre de familia. No obstante, en el derecho contemporáneo el concepto se reformuló y el patrimonio se definió como "el conjunto de bienes de toda naturaleza, muebles e inmuebles que corresponden a una persona" (Cottom 2001: 84). Por otra parte, en el diálogo académico la definición del patrimonio cultural va más allá de la conceptualización referida a los monumentos materiales, arqueológicos, artísticos e históricos. Pérez (2004: 12) destaca que el patrimonio cultural es "una construcción social y ningún objeto o bien cultural tiene por sí mismo ese carácter".

La definición de qué bienes son o no patrimonio cultural está mediada por decisiones y negociaciones entre distintos actores: por un lado, el Estado y por otro, los especialistas y académicos. Sin embargo, también debería intervenir la población, especialmente cuando del patrimonio cultural inmaterial se trata. Es por ello que la definición de un bien patrimonial es "un campo de disputa y negociación entre los diversos grupos sociales y culturales que conforman una nación, un Estado, o una comunidad cultural" (Pérez 2004: 12). Por lo tanto, "El patrimonio es el resultado de una mirada y de una toma de disposiciones específicas y diferentes sobre objetos y elementos naturales y culturales" (Frigolé 2012: 192).

El patrimonio cultural se encuentra en un proceso de toma de decisiones –atado a negociaciones y tensiones políticas–. En ese sentido, Van Geert y Roigé plantean que el patrimonio "resulta un escenario de conflictos, un espejo de las disensiones políticas que hace que los procesos de memoria sean con frecuencia un terreno de lucha y de conflicto" (2016: 10). Asimismo, Marín expone la noción de patrimonio como "un proceso de reconocimiento y recreación social colectiva, como herencia material y cultural de los pueblos, que adquiere un sentido de apropiación del pasado" (2021: 210); proceso al que podríamos añadir una revalorización en tres dimensiones: económica, cultural y política. Es en este contexto que resulta pertinente incluir la patrimonialización en el análisis.

Patrimonialización

A través de la patrimonialización se convierte en patrimonio lo que antes no era considerado valioso, a la vez que se le da una mirada diferente a lo que ya era apreciado. De tal manera que la patrimonialización, ya sea con fines culturales,

económicos o políticos "tiene que ver con la negociación de la memoria, la identidad y el sentido de lugar" (Van Geert y Roigé 2016: 12). Por otra parte, la patrimonialización está mediada por elecciones y alianzas, entonces "constituiría un tipo de consenso al que llega cierto grupo de actores para seleccionar, activar y legitimar determinados bienes y manifestaciones culturales por encima de otros, a partir de intereses y puntos de vista diferentes" (Van Geert y Roigé 2016: 12).

El patrimonio cultural es validado y legitimado por organismos internacionales, así como por diversos países y sus instituciones, por lo que se podría decir que es un "discurso patrimonial autorizado" (Smith 2011, como se citó en Van Geert y Roigé 2016: 10). Sin embargo, a través de la patrimonialización también es posible expresar un contra-discurso de resistencia y de oposición al discurso oficial. Por lo tanto, el patrimonio también puede ser "generador de discursos alternativos a los hegemónicos (...) En el contexto actual de globalización, los proyectos de patrimonio no siempre están necesariamente vinculados con el marco estatal o el proyecto nacional" (Van Geert y Roigé 2016: 14).

En este sentido, si bien la patrimonialización de la cultura en territorios rurales ha sido un mecanismo de la población en defensa de sus territorios, también ha sido la puerta de entrada para el turismo. Como señala Marín, el proceso de patrimonialización implica "formas de revalorización de la historia, la cultura, el paisaje y la naturaleza, para definir territorios como espacios únicos y singulares, bajo lógicas de consumo turístico y comercialización, y como una estrategia de posicionamiento competitivo en el mercado global" (Marín 2021: 210).

El patrimonio se ha convertido en un lema para la atracción del turismo, tanto en las zonas urbanas como en las rurales. En las páginas de internet, en los hoteles, en los parques temáticos, en los anuncios de radio, así como en los recorridos por los monumentos históricos, se promueve el patrimonio cultural como parte importante de las experiencias turísticas. A partir de estas consideraciones, a continuación se aborda el tema de los diferentes nombramientos que ha recibido Tihosuco –los cuales son importantes en el proceso de patrimonialización en la localidad–.

Zona de monumentos históricos: reconocimientos y contradicciones

La UNESCO establece que el primer paso para que un bien sea inscrito en la *Lista del patrimonio mundial* es el reconocimiento de la riqueza y el valor del bien cultural por parte de las autoridades del país al que pertenece. En ese sentido, se podría decir que la creación del museo en Tihosuco en 1993 marcó el inicio del proceso de patrimonialización de los bienes culturales de esta localidad.

En el año 2018, el congreso del estado de Quintana Roo declaró "Patrimonio cultural tangible del estado, en la modalidad de zona protegida, a la comunidad de Tihosuco, del Municipio de Felipe Carrillo, y al complejo dancístico-musical de la Maya Pa'ax" (Gobierno del estado de Quintana Roo 2018). Posteriormente, en el año 2019 Tihosuco recibió la declaratoria de Zona de Monumentos Históricos. A través de esta se "reconoce el centro de su comunidad como Zona de Monumentos Históricos (ZMH) (…) 20 manzanas que, a su vez, contienen un total de 31 edificios construidos entre los siglos XVII y XIX" (INAH 2015).

Entre los edificios más sobresalientes que incluyó la ZMH se encuentran la Iglesia del Niño Jesús, la ex hacienda en la que se construyó el Museo Guerra de Castas y la edificación en la que se instaló la Biblioteca pública. También forman parte de la ZMH los inmuebles que la población restauró y habilitó como vivienda para sus familias.

El nombramiento de la ZMH implica el reconocimiento, por parte de las instituciones, del valor histórico de los vestigios del periodo colonial y de la necesidad de preservarlos. No obstante, para la población de Tihosuco el nombramiento tiene distintos significados:

a) La creación de conciencia respecto a la protección y salvaguardia del patrimonio. Un grupo de habitantes de la localidad conformó un comité para impulsar el nombramiento de la ZMH. En una entrevista,[5] el representante del comité explicó "se tiene como objetivo fomentar la toma de conciencia, entre las personas de Tihosuco para que se aprecie el valor histórico y patrimonial de sus edificaciones del período colonial".

b) Lineamientos y reglas. Para los habitantes de los inmuebles coloniales, el INAH es percibido como un organismo externo que pone las reglas con el fin de salvaguardar los bienes inmuebles que forman parte de la ZMH. En este caso, ya sea para reparar una barda o una pared, requieren pedir un permiso al INAH. También reciben indicaciones respecto al color de la pintura con la que han de pintar las fachadas de las viviendas que se encuentran en el polígono incluido en la ZMH.

c) Patrimonio familiar en riesgo. Las personas de mayor edad piensan que podrían ser despojados de sus viviendas. En una entrevista, el señor T.P. explicó que en la década de 1920 un grupo de campesinos arribó al pueblo de Tihosuco, que fue abandonado por la Guerra de Castas. Las primeras familias en arribar a Tihosuco se instalaron en la zona centro, por lo que el asentamiento urbano se expandió paulatinamente hacia las orillas del pueblo.

5 Entrevista, R.O. 55 años de edad. Tihosuco, Quintana Roo, 3 de noviembre del 2021.

> Algunas familias declinaron ocupar las casas coloniales por sus creencias respecto a esas viviendas. El señor T. P.[6] explicó que su papá eligió un terreno sin construcción previa pues le preocupaba que un día regresara el dueño y le pidiera su devolución "creo que sí se cumplió lo que predijo mi papá. No regresaron los españoles, pero hace unos años llegó el INAH. Ahora hay que pedir permiso para pintar o para hacer alguna mejoría a las casas y no permiten venderlas".

Sumado a las creencias de la población, hay desinformación respecto a los objetivos del INAH sobre la salvaguarda del patrimonio histórico. Por otra parte, se percibe la inquietud de los habitantes de Tihosuco respecto al posible despojo de sus viviendas:

a) Oposición a la salvaguardia del patrimonio construido por el grupo dominante en el período colonial. Un grupo de jóvenes está en contra del nombramiento de la ZMH: opinan que el Estado le está dando un valor a los bienes materiales edificados por el opresor.

b) En relación con los edificios coloniales, los integrantes de los grupos que impulsan el turismo en Tihosuco consideran que la conservación de los monumentos puede estar de la mano con la comercialización de las experiencias inmateriales. Los recorridos que ofrecen a los turistas y visitantes incluyen la observación de los monumentos, así como las narrativas de los significados, la historia y las leyendas de los edificios.

En el siguiente apartado se analizan los museos como lugar para el resguardo de la memoria y como espacios apropiados por la población; también se estudia su posición como puerta de entrada para el turismo.

Los museos: lugares de memoria y puertas de entrada al turismo

Los museos se conciben como repositorios en los que se resguarda la memoria de los acontecimientos del pasado y se enaltecen los objetos representativos de ciertas etapas de la historia. Son un espacio que contribuye a recordar y tener presente la historia de una sociedad para comunicarla y preservarla. De acuerdo con MacCannell (2017: 104-105) los museos están "consagrados a los objetos *sociales, históricos, culturales y naturales*. A través de su especificidad pueden poner en movimiento la totalidad del mundo moderno en la imaginación del turista" [cursivas del autor]. Estos objetos y sus significados instituyen una puerta de entrada al turismo. Valene Smith propuso una tipología del turismo en la que incluyó el turismo histórico. La autora lo

6 Entrevista, T. P. 72 años de edad. Tihosuco, Quintana Roo, 18 de febrero del 2022.

definió como "el circuito de los museos y las catedrales que hace hincapié en las glorias del pasado" (Smith 1989: 21); sin dejar de considerar que en los museos también se transmite información con fines educativos y se exponen artículos arqueológicos, incluso obras artísticas. En este sentido, Villalobos (2014) explica que una vía para la construcción de la identidad nacional en México ha sido la historia prehispánica –aprendida a través de los recorridos culturales en las zonas arqueológicas y visitas a museos–. El mismo autor apunta que en México surgió un turismo arqueológico con fines educativos.

En el contexto internacional, para la UNESCO (s. f.) "Los museos son mucho más que espacios donde se exponen y conservan objetos". El Consejo Internacional de Museos (ICOM) definió al museo como:

> una institución sin ánimo de lucro, permanente y al servicio de la sociedad, que investiga, colecciona, conserva, interpreta y exhibe el patrimonio material e inmaterial... Con la participación de las comunidades, los museos operan y comunican ética y profesionalmente, ofreciendo experiencias variadas para la educación, el disfrute, la reflexión y el intercambio de conocimientos (ICOM 2022: 3).

Desde una postura crítica, Alejandra Canals plantea que el museo "no debiera transmitir conocimiento sino presentar diversas visiones de un fenómeno, operando como pivote para fomentar preguntas en la ciudadanía que promuevan la comprensión de su pasado y las causas y los hechos que explican su situación actual" (Canals 2016: 62). En esta nueva manera de concebir el museo, la población local es partícipe de él: aporta ideas y opiniones, se compromete con su sociedad y se apropia tanto del museo como del patrimonio que se exhibe en este.

El Museo de La Guerra de Castas

En el contexto mundial, los museos se han incrementado de 22 000 en 1975 a 104 000 en el año 2021 (UNESCO s. f.). En México, el INEGI recibió el reporte de 1193 museos, los cuales registraron en el año 2023 "la visita de 48.4 millones de personas" (INEGI 2024: 5). Específicamente en Quintana Roo, el INEGI (2024) suscribió 13 museos con un total de 314 182 visitantes en ese mismo periodo. Por su parte, el Instituto de la Cultura y las Artes (ICA) registró durante ese mismo año 59 313 visitas en seis museos[7] del estado. De estas, 4979 corresponden al Museo de la Guerra de Castas de Tihosuco.

---

7 Los museos son: Museo de la Cultura Maya, Museo de la ciudad, Maqueta de Payo Obispo, Museo de Bacalar, Mega escultura y el Museo de la Guerra de Castas.

Para Nora, tanto los referentes tangibles como los museos son necesarios ya que la memoria no se vive desde lo interno. Los lugares de memoria, entonces, "nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, de que hay que crear archivos, mantener aniversarios (...) Cuando menos se vive la memoria desde lo interno, más necesita (…) referentes tangibles" (Nora 2008: 25-26).

En este contexto, hay que destacar que la creación del museo de la Guerra de Castas en Tihosuco fue una iniciativa del gobierno estatal. Por ello, su edificación se distingue como una estrategia del Estado para mantener su presencia en una región de Quintana Roo que se ha caracterizado por la resistencia de su población ante las imposiciones gubernamentales. Por otra parte, en los museos de la sociedad moderna se coleccionan "los 'símbolos' del pasado (...) cuando son los suficientemente pequeños; cuando son demasiado grandes, se dejan al aire libre en parques y se denominan 'monumentos'" (MacCannell 2017: 118).

Tal es el caso de los vestigios de la Guerra de Castas en Tihosuco. En el museo se exhiben en vitrinas las balas de cañón que han sido recuperadas en los solares del pueblo; de igual modo, aparecen las pinturas murales creadas por artistas de Quintana Roo, en las que se representan las etapas de la guerra y las narrativas de las causas del levantamiento de la población maya. Asimismo, en el parque del pueblo se erigió un monumento de Jacinto Pat –Pat fue uno de los líderes precursores de la Guerra de Castas–.

Un momento relevante en Tihosuco fue la creación del Museo de la Guerra de Castas en el año de 1993, en el edificio de una ex hacienda del siglo XVIII. En las cuatro salas permanentes del museo se expone y se difunde la historia de la lucha de los mayas para liberarse del dominio español en las haciendas henequeneras, maiceras y ganaderas establecidas en la Península de Yucatán. Además de luchar por su libertad, también lo hacían en defensa de su territorio. En él se representan las causas y el desarrollo de la guerra.

En las pinturas murales elaboradas por los artistas quintanarroenses Elio Carmichael (†) y Marcelo Jiménez, se plasmó la historia de la Guerra de Castas. En entrevista con Marcelo Jiménez, el artista explicó que en la década de 1990 fue invitado para ilustrar las cuatro salas del Museo de la Guerra de Castas:

> Me invitó el Instituto Quintanarroense de la Cultura (IQC). Era el sexenio de Miguel Borge Martín. Fue entonces cuando se construyó la infraestructura cultural: las casas de la cultura de Bacalar, de Chunhuhub, de Felipe Carrillo Puerto, y el museo de Tihosuco. Me contactaron directamente para ilustrar el inicio de cada sala del Museo Guerra de Castas. Cada sala representa una de las etapas de la Guerra de Castas o Guerra social maya. Me dieron un guion museográfico, empecé a

> revisarlo, leerlo e imaginar con qué imágenes podría representar cada etapa del proceso de la guerra social. La primera imagen representa la conquista, la segunda la colonia, después la Guerra de Castas. Todo de acuerdo al guion museográfico que me facilitaron. Así fue como elaboré las cuatro obras de las diferentes etapas o salas. Utilicé la técnica en acrílico en loneta con bastidor de madera.[8]

En las obras de los artistas se representa tanto el papel de los opresores –por parte de los hacendados– como el de los mayas –en posición de subordinación–, también se exponen las batallas. Además, en las cuatro salas del museo se exhiben los objetos empleados en las haciendas: platos, monedas, jícaras que se usaban en las viviendas de los peones, así como rifles usados en la guerra. La historia oficial registró la conclusión de la lucha a inicios del siglo XX. Sin embargo, en los recuerdos de los abuelos se registran las batallas que acontecieron en la década de 1930. En contraste, Sullivan (1991) registró información respecto a un levantamiento de los mayas en la década de 1930.

Entre la población maya se resguarda la cultura simbólica e inmaterial –implícita en los pensamientos y los recuerdos– que cobra vida al compás de las conversaciones y de las narrativas de las personas mayores. Si bien las experiencias de los hombres y las mujeres que sobrevivieron a la guerra no se encuentran en las cédulas de información del museo, sí forman parte del acervo y los significados interiorizados en los habitantes de Tihosuco.

El Museo de la Guerra de Castas ha sido un referente tangible en el que se exponen y comunican los fragmentos de la historia de la guerra, los cuales han sido documentados en los estudios de los historiadores. Además, en el museo se transmite la historia inmaterial de la Guerra de Castas pues los descendientes de los mayas que participaron en la guerra dejaron el legado de su memoria. En este caso, cabe entender la memoria como

> (...) la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia... se nutre de recuerdos borrosos, empalmados, globales o flotantes particulares o simbólicos... La memoria instala el recuerdo en lo sagrado... surge de un grupo al cual fusiona... la memoria se enraiza en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto (Nora 2008: 20-21).

En el Museo de la Guerra de Castas la información se complementa con los recuerdos de las personas mayores. Los abuelos –así reconocidos por las generaciones jóvenes– heredaron de sus abuelos las narrativas vinculadas con la

8 Entrevista a través de WhatsApp. Marcelo Jiménez, 62 años, 12 de marzo del 2023.

guerra. En ese sentido, a través del museo se ha fomentado el aprendizaje de los acontecimientos de la guerra entre la población joven.

Por ello las autoridades del museo han propiciado la vinculación con las escuelas de los diferentes niveles educativos, tanto a nivel comunitario como a nivel regional –nacional e internacional–. Adicionalmente, mediante el museo se despertó el interés de visitantes y turistas por conocer la historia de la Guerra de Castas.

El papel unificador del museo entre la población de Tihosuco

Desde que el museo abrió sus puertas se han generado estrategias para involucrar a la comunidad. Por ejemplo, se dispuso de una sala especial para la exposición de objetos antiguos que son encontrados por los habitantes de Tihosuco en sus solares, al construir una casa o al abrir zanjas para la instalación de los servicios de energía eléctrica y agua potable. Los empleos generados en el museo fueron ocupados por habitantes de Tihosuco. Así, durante los recorridos que se ofrecen a visitantes y turistas, los guías del museo agregan datos y anécdotas que complementan el contenido que se expone en las vitrinas del museo y en la pintura mural. La información adicional la obtienen de las narraciones de sus padres y abuelos, especialmente sobre las carencias y vicisitudes que atravesaron después de la guerra.

Del mismo modo, desde la creación del Museo de la Guerra de Castas, este ha sido un lugar de encuentro en el que los abuelos narran leyendas, cuentan cuentos, enseñan cantos, explican los significados de la guerra y comparten las enseñanzas que sus abuelos les transmitieron sobre las aflicciones que vivieron antes, durante y después de la guerra. Aunado a ello, las nuevas generaciones se reúnen para aprender de la historia de su comunidad, reforzar el aprendizaje de la lengua maya y hacer tareas escolares.

Desde los inicios del museo, el personal implementó talleres dirigidos hacia las juventudes y las infancias sobre los significados de las plantas, el trabajo del hilado de algodón silvestre, las técnicas de cultivo de la milpa, los tipos de semillas de la región –como frijol, maíz y calabaza–, los utensilios de la vida cotidiana, la lengua maya y los juegos que se practicaban en el momento en el que se repobló Tihosuco.

El objetivo principal de la población adulta es que sus descendientes conozcan la historia de la Guerra para que defiendan su territorio. Si bien el Museo de la Guerra de Castas fue una iniciativa del gobierno del estado, la población lo resignificó como un elemento de unión entre la población joven y la población mayor, por lo que se han reconstruido los significados de la Guerra de Castas, de

los monumentos históricos y de los vestigios de la guerra. Elementos todos que se transmiten a los habitantes, los turistas y los visitantes.

Actualmente la localidad forma parte de dos rutas turísticas reconocidas y promovidas por la Secretaría de Turismo: 'La ruta de las iglesias' y 'La ruta Guerra de Castas'. Aquí cabe plantear lo siguiente: ¿Es posible desarrollar un turismo incluyente, comunitario y cultural? En la década de 1990, como consecuencia de la creación del Museo de la Guerra de Castas en Tihosuco, empezaron a arribar visitantes. Estos solicitaban servicios y atractivos turísticos, preguntaban por los lugares de venta de alimentos y por sitios de interés turístico. Un grupo de señoras ofreció demostraciones de platillos elaborados con productos de la milpa: maíz, calabaza y frijol. Explican las señoras que lo hacían sin recibir ningún pago.

Derivado de lo anterior, un grupo de 37 personas se organizó y en el año 2003 crearon la primera Sociedad Cooperativa turística *U belilek Kaxtik Kuxtal* –Camino para buscar nuestra existencia–. Actualmente permanecen diez integrantes de la Sociedad Cooperativa y hoy son cinco las agrupaciones que fomentan el turismo desde su comunidad. Además de la que ya fue mencionada se encuentran: *Xlakaj* o Pueblo antiguo –sus integrantes se vinculan por lazos familiares–; Tihosuco Histórico o La casa de los Batabes; Aventuras Telá; El Centro de Emprendimiento e Innovación Rural (CEIR), el cual se integra por profesores y jóvenes estudiantes de Ingeniería en Gestión Empresarial del Instituto Tecnológico de Felipe Carrillo Puerto, Campus Tihosuco.

Tihosuco Histórico y Aventuras Telá son dos proyectos de turismo que fueron creados por jóvenes egresados de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Asimismo, en los proyectos de turismo de Tihosuco se incluye la visita al Museo de la Guerra de Castas, a la iglesia del Niño Jesús y a los monumentos históricos. Esto se complementa con los recorridos por la selva y por las áreas de cultivo –cuando los agricultores se los permiten–. De esta forma, los proyectos turísticos se distinguen por compartir los significados de su cultura con los visitantes y los turistas.

Conclusiones

Actualmente, los hombres y las mujeres de Tihosuco se autoreconocen como descendientes de los antiguos mayas que pelearon las batallas durante la Guerra de Castas. El proceso de comunicación de los conocimientos hacia las generaciones de jóvenes se ha facilitado por la existencia del Museo de la Guerra de Castas. Asimismo, la interacción de la población maya con visitantes y turistas se ha fomentado a partir de la creación del museo.

El museo ha sido un lugar de interacción para la población de Tihosuco. Las juventudes y las infancias han aprendido de los abuelos a través de las leyendas, los cuentos, las prácticas y las narrativas. En este sentido, el museo ha tenido un papel fundamental en la educación formal e informal en Tihosuco. Las autoridades del museo también se han vinculado con los directores de las escuelas de los diferentes niveles educativos de Tihosuco, para que sus estudiantes acudan al museo a profundizar sus conocimientos respecto a la cultura maya y la historia de la guerra. De igual manera, las instituciones educativas –tanto de la región como nacionales e internacionales– acuden al museo con el objetivo de que sus estudiantes conozcan la historia de la Guerra de Castas y la cultura maya. Con esto la población de Tihosuco reafirma su identidad como mayas y como descendientes de los sobrevivientes de la guerra.

El proceso de patrimonialización se ha llevado a cabo en medio de negociaciones y conflictos, además, las luchas de poder se han expresado interna y externamente. Los hombres y las mujeres de Tihosuco continúan en la lucha por preservar su territorio; una manera de demostrar su resistencia ha sido a través de la inclusión de su cultura y de la naturaleza en los proyectos de turismo comunitario.

Aunado a ello, la población de Tihosuco trata de generar un equilibrio en el que la población adulta y joven tenga una ocupación en su localidad. Entonces, a través del turismo comunitario se generan ingresos que complementan las economías familiares, se propicia la permanencia de la población joven en la localidad y se valoran los recuerdos y conocimientos de la población mayor. De esta manera, los habitantes de la zona reciben remuneraciones cada vez que los visitantes o turistas arriban a la localidad; como ya fue señalado, esto sucede por medio de alguna de las sociedades cooperativas o de los proyectos turísticos.

El reto no es fácil. La población maya de Tihosuco día con día tiene una mayor presión externa por los proyectos turísticos que avanzan desde las zonas costeras hacia tierra adentro, a esto se suma que el territorio es codiciado por los empresarios inversionistas. Bajo esa dirección, el Tren Maya promete desarrollo, pero también acerca las problemáticas de las zonas urbanizadas.

Referencias bibliográficas

Canals, Alejandra. 2016. “Participación y representación de los pueblos originarios en los museos. El caso del Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil”. En: Fabien Van Geert, Xavier Roigé y Lucrecia Conget (coords.), *Usos políticos del patrimonio cultural*. pp. 53-78. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Careaga, Lorena. 1998. *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. México: Universidad de Quintana Roo.

Consejo Internacional de Museos (ICOM). 2022. Definición de museo. *ICOM*. Recuperado el 11 de julio de 2024 de https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/

Cottom, Bolfy. 2001. Patrimonio cultural nacional: el marco jurídico y conceptual. *Derecho y cultura*. (4): 80-106.

De Grammont, Hubert. 2009. "La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos". En: Hubert de Grammont y Luciano Martínez (coord.), *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. pp. 273-307. Ecuador: FLACSO.

De la Garza, Mercedes e Izquierdo, Ana. 1983. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán. (Mérida, Valladolid y Tabasco). II*. México: UNAM-IIF.

Frigolé, Joan. 2012. Cosmologías, patrimonialización y ecosímbolos en el Pirineo Catalán en un contexto global. *Revista de antropología social*. (21): 173196.

Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gobierno del estado de Quintana Roo. 25 de mayo de 2022. Ley de los municipios del estado de Quintana Roo. *Periódico oficial del estado de Quintana Roo*. https://transparencia.cancun.gob.mx/uploads/24/20/L38-Xvi-20220525-L1620220525235.Pdf

_____. 25 de marzo de 2018. El gobierno declarará patrimonio cultural a la comunidad de Tihosuco y al complejo dancístico-musical de la Maya pax. *Gobierno del estado de Quintana Roo*. https://cgc.qroo.gob.mx/el-gobierno-declarara-patrimonio-cultural-a-la-comunidad-de-tihosuco-y-al-complejo-dancistico-musical-de-la-maya-pax/

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). 2015. Museos [sitio web]. *INAH*. https://www.inah.gob.mx/museos

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 17 de mayo de 2024. Estadística de museos (EM) 2023. *INEGI*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/EstMuseos/EstMuseos2023.pdf

_____.. 2020. *Censo de población y vivienda 2020*. México: INEGI. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Instituto para la Cultura y las artes de Quintana Roo (ICA). 2023. Estadísticas del Instituto de la Cultura y las artes de Quintana Roo. *Plataforma Nacional de Transparencia*. https://consultapublicamx.plataformadetransparencia.org.mx/vut-web/faces/view/consultaPublica.xhtml#tarjetaInformativa

Jelin, Elizabeth. 2022. *Los trabajos de la memoria*. México: FCE.

MacCannell, Dean. 2017. *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. España: Melusina.

Macías, Gabriel. 2017. *Guerra de encrucijada: rostros de la resistencia maya en tiempos aciagos. Península de Yucatán, 1847-1901*. México: CIESAS.

Marín, Gustavo. 2021. "Turismo, sociedades rurales y territorios del deseo". En: Rebecca Lemus y Camilo Negri (eds.), *Desigualdades globais e justica social. Violencia, discriminacao e processos de exclusao na atualidade*. pp. 195-235. Brasil: FLACSO.

Moo, Felipe *et al.* 1987. *Tihosuco. Historia de mi pueblo en los años treintas*. Michoacán: Balsal.

Nora, Pierre. 2008. *Le lieux de memoire*. Uruguay: Trilce.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). 1954. *Acta final de la conferencia intergubernamental sobre la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, La Haya, 1954*. La Haya: UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082464

_____. s. f. *Museos* [sitio web]. Recuperado el 20 de junio de 2024 de: https://www.unesco.org/es/museums?hub=417

Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). 16 de noviembre de 2005. *Ficha de Núcleo Agrario*. https://phina.ran.gob.mx/imprimirNAPDF.php?idCat=35251210&cveUnica=2314109622155764

Peña, Bertha. 2000. Programa Nacional de Museos comunitarios INAH-DGCP. *Diario de campo*. (25): 19-21.

Pérez, Maya. 2004. Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía. *Cuadernos patrimonio cultural y turismo*. (9): 13-28.

Reed, Nelson. 2007. *La guerra de castas de Yucatán*. México: Era.

Secretaría de Cultura. 04 de octubre de 2019. La memoria maya vive en Tihosuco, la nueva Zona de Monumentos Históricos de México. *Gobierno de México*. https://www.gob.mx/cultura/prensa/la-memoria-maya-vive-en-tihosuco-la-nueva-zona-de-monumentos-historicos-de-mexico

Secretaría de la Reforma Agraria. 19 de noviembre de 2004._Acuerdo para el precierre operativo del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) en el Estado de Quintana Roo, acto que formalizan la Secretaría de la Reforma Agraria, la Procuraduría Agraria, el Registro Agrario Nacional y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, con la participación de dicha entidad federativa. *Diario Oficial de la Federación*. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4921576&fecha=19/11/2004#gsc.tab=0

Smith, Valene. 1989. *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*. Madrid: Endymion.

Sullivan, Paul. 1991. *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. México: Gedisa.

Vallarta, Luz. 1985. "La producción de artesanías, mercancías de consumo interno en el estado de Quintana Roo. El caso de Tihosuco, Quintana Roo". Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Van Geert, Fabien y Roigé, Xavier. 2016. "De los usos políticos del patrimonio". En: Van Geert Fabien, Xavier Roigé y Lucrecia Conget (coords), *Usos políticos del patrimonio*. pp. 9-26. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Villalobos, César. 2014. Arqueología mexicana en guías de turistas: educación y pasatiempo. *Revista anales de antropología*. (48): 41-73. https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70243-7

La industria cultural de lo maya: del *Grand Tour* a la promoción turística en el mundo digital

Gustavo Sánchez Espinosa[1]

Presentación

En este capítulo se abordan tres etapas de la 'industria cultural de lo maya': delineación, construcción y consolidación, a fin de exponer el modo en que se desarrolló el proceso de turistificación de la región maya. La primera etapa –de delineación– ocurre a partir de la segunda década del siglo XIX con la llegada de exploradores, emprendedores culturales y pioneros de la arqueología, quienes realizaron el *Grand Tour,* mismo que auxilió a que los medios de comunicación construyeran la imagen de la península de Yucatán como un destino de viaje.[2] Auxilió en esta delineación la invención del "Área Maya" construida durante el monopolio arqueológico norteamericano,[3] el cual imperó por más de 70 años en la península de Yucatán.[4]

---

1 Doctorante del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste.

2 Según Moreno y Enseñat (2021) el turismo se comenzó a impulsar en Yucatán, de manera oficial, por el gobierno de Felipe Carrillo Puerto en 1922. Sin embargo, para 1910, el arqueólogo Edward Thompson obtuvo del Congreso del estado una concesión para "construir una línea telefónica y la exención de impuestos municipales y estatales para la construcción de un hotel y para la operación de hasta veinte carruajes destinados al servicio público" (Palacios 2021: 210).

3 El entrecomillado "Área Maya" es retomado de la propuesta de Guillermo Palacios acerca de la invención, por parte de la Carnegie Institution (CIW), de un nuevo concepto que abarcara a toda una región de estudio. Este estuvo dirigido a posicionar el término 'maya' en las academias arqueológicas europeas, así como a otorgarle valor estético, científico y mercantil a una serie de poblaciones y sitios prehispánicos que compartían rasgos culturales similares; también obedecía a "crear el marco institucional y empírico para el crecimiento de la "arqueología" en Estados Unidos" (Palacios 2021: 15).

4 Para Palacios (2021), el monopolio arqueológico que mantuvo Estados Unidos en la península de Yucatán abarcó de 1875 a 1940. Sin embargo, considero que inició desde las exploraciones que realizaron el abogado neoyorquino Stephens y el arquitecto Catherwood

La segunda etapa –de construcción– se centró en el rol que tuvieron los medios de comunicación masiva –radio, cine y televisión– para la consolidación del proyecto etnopolítico de corte socialista.[5] Esta se caracterizó por el ascenso de las artesanías como arte popular, la activación económica en Yucatán a través del turismo arqueológico, la estética arqueológica maya que inspiró a la arquitectura gubernamental yucateca y el furor de la 'mayamanía', ocurrida en Estados Unidos a partir de la década de 1930.

La tercera etapa –de consolidación– abarca la época actual, que transitó de la incontrolada reproductibilidad técnica y turística –realizada por una variedad de agentes cognitivos, locales y extranjeros– hacia nuevos territorios, acervos culturales y a promocionar el modo de vida de los mayas contemporáneos, hasta conseguir la autorrepresentación de los propios mayas para el turismo con ayuda de las redes digitales.

Acercamiento teórico-metodológico y antecedentes

El concepto de 'industria cultural' ha estado relacionado, desde mediados del siglo XX, al análisis del papel que juegan los dispositivos de los medios de comunicación electrónicos –radio, cine y televisión–, así como de los múltiples efectos que tienen en la ideologización de la sociedad, en el moldeo de las subjetividades y en la construcción de ideologías nacionales y estatales. Sus autores, Theodor Adorno y Marx Horkheimer, analizaron en la *Dialéctica de la Ilustración* (1998) la influencia que tienen los medios de comunicación electrónicos en la construcción ideológica para la prolongación y legitimación del orden social. Los fundadores de la Escuela de Frankfurt argumentan que el contenido de los medios de comunicación manipula la conciencia del individuo y este construye estereotipos, falsas conciencias y exotizaciones sobre aspectos culturales propios –también sobre aspectos desconocidos y lejanos–.

A partir de dicho concepto, mi propuesta apunta a que, previo a la época que refieren los autores, a mediados del siglo XIX se conformaron peculiares proto-industrias culturales donde las mercancías culturales manipuladas fueron,

en 1843. Es decir, tres décadas atrás la arqueología norteamericana mantuvo presencia en Yucatán y Centroamérica, obteniendo de esta manera "el sentimiento de propiedad sobre la exploración arqueológica del 'Área Maya'" (Palacios 2021: 192).

5 Jorge Mantilla (2005) sugiere que el proyecto político que realizó el gobernador Felipe Carrillo Puerto entre 1922 y 1924, tuvo el objetivo de reconocer el origen indígena de Yucatán, basándose en la reivindicación del uso del idioma maya y la valorización cultural de los mayas del pasado y del presente. Para ello, ideó toda una tecnología gubernamental que involucraba a la arquitectura, la educación y la cultura maya en sus proyectos gubernamentales.

entre muchas otras mercancías de lujo, extraídas del 'nuevo mundo' a manera de fragmentos materiales del pasado, intervenidos por los recién conformados *campos científicos* (Bourdieu 2003), entre ellos la arqueología. Dichos campos comenzaron a generar verdades científicas que apuntarían a legitimar el poder del campo político a través de la "invención" de determinadas áreas de interés científico, entre ellas el "Área Maya" (Palacios 2021).

En este sentido, retomo la propuesta de Escalona (2017), quien argumenta que fueron los diversos formatos de la publicidad de la cultura los que construyeron esas grandes narrativas sobre particulares civilizaciones del pasado, en específico

> *la manufactura de "Los Mayas",* ocurrida a mediados del siglo XIX, que forma parte de un proceso de cambio epistemológico global, de una reordenación disputada del mundo que ha dado vida a mercados, estados, naciones y etnias en los dos siglos recientes (Escalona 2017: 121).

Además, "sería en la era de las ediciones a gran escala, de la reproducción, la réplica, y de la creación de salas de exhibición, cuando esa gran narrativa alcanzaría un público mucho más amplio" (Escalona 2017: 138). Con base en lo anterior, destacaré el papel que tuvo, por un lado, la forma de realizar viajes a través del *Grand Tour* –antecesor del turismo–, y por otro, la acción emprendida por los medios de comunicación en la divulgación de los descubrimientos arqueológicos y pesquisas etnográficas realizadas por universidades y museos extranjeros. Estos elementos fueron los que impulsaron la conformación de una peculiar narrativa sobre lo maya, la cual ha servido para la producción de reivindicaciones políticas con sustrato étnico y, sobre todo, para dotar de valor estético, científico y económico a fragmentos del pasado que se traen al presente a través del emprendimiento de viajes realizados por elites para nutrir su buen gusto y para administrar el tiempo libre a través de la actividad turística.

En este capítulo sugiero que el turismo no apareció a principios del siglo XX, contexto en que el gobierno mexicano comenzó a plantearlo como una política económica que involucraba la creación de instituciones gubernamentales para su desarrollo y que fue impulsada por un grupo de empresarios –locales y extranjeros– en la península de Yucatán (Moreno y Enseñat 2021). Existen suficientes evidencias para sostener que fue el *Grand Tour* el antecesor del turismo, como un emprendimiento de las clases dirigentes y aristócratas de Europa y América hacia diversos lugares del mundo. Una prueba de ello son los descubrimientos arqueológicos que se divulgaban en la prensa ilustrada desde mediados del siglo XIX y que fue lo que motivó a impulsar el turismo por aquella región.

Recordemos que el *Grand Tour* comenzó a practicarse en Inglaterra a principios del siglo XVIII. Este se replicó a mediados del siglo XIX en el resto de Europa

hacia diferentes puntos de interés cultural, entre ellos Grecia, Egipto y la península de Yucatán; debido, en parte, a la competencia científica que se entabló entre universidades y museos extranjeros por hacerse del control científico de regiones de interés, entre ellas las selvas centroamericanas donde comenzaron a 'descubrirse' restos de civilizaciones que compartían elementos culturales similares. Gracias a lo escrito por estos exploradores –considerados los padres de la arqueología maya– se conformó una estética que valorizaba su pasado material y con ello, empezó a conformarse un área de interés académico para las recién creadas universidades de arqueología, que devino en interés turístico.

De esta manera, fragmentos del pasado se extrajeron de las selvas centroamericanas por exploradores y arqueólogos que emprendían el *Grand Tour*, para luego exhibirlos a las masas de Estados Unidos y Europa. Para ello se requirió de una revolución en los medios de comunicación y de difusión masiva. Particularmente, las antigüedades y restos de edificaciones provenientes del "Área Maya" (Palacios 2021), que fueron investigadas por la recién conformada disciplina arqueológica, se difundieron mundialmente y se reprodujeron a gran escala a través de libros impresos en gran tiraje y litografías reproducidas en serie.

En este sentido, sugiero que el *Grand Tour* y los medios de comunicación decimonónicos tuvieron un papel primordial en la 'invención' de la 'cultura maya'. Por ejemplo, a mediados del siglo XIX –para su divulgación y difusión– se recurrió al montaje de las primeras exposiciones de arte prehispánico (Arteta 1991), los zoológicos humanos (López 2017), la creciente industria de la imprenta (Benedict 2007) y la prensa ilustrada (Pérez 2001). Unos pocos años después se recurrió a la fotografía, que revolucionó su circulación por diversos escenarios y, a finales del siglo XIX y principios del XX, lo hicieron las exposiciones y ferias mundiales (Tenorio 1998). Estas tuvieron una importante contribución en la divulgación de antigüedades, restos de civilizaciones, flora, fauna y mercancías –todas consideradas exóticas por occidente–.

En este sentido, Edgar Morin en *El Espíritu del Tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas* (1966) nos invita a pensar en una primera industrialización de la cultura, ocurrida en el siglo XIX a través de los medios de comunicación consolidados en aquella época, los cuales se encargarían de difundir y, por tanto, de exotizar a las recién 'descubiertas' civilizaciones antiguas, entre ellas la maya. A continuación, presentaré un conjunto de evidencias para demostrar que es posible hablar de una primera generación de industrialización cultural, a la que llamo la *industria cultural de lo maya*. Es muy probable que la mayoría de la gente asocie la aparición de la cultura maya[6] en los

6 Sobre el uso del término "maya", Matthew Restall argumenta que este es asociado a un proceso etnopolítico sucedido en Yucatán en la segunda mitad del siglo XX, pero que se comenzó a usar por los trabajos arqueológicos de exploradores desde el siglo XIX (2004: 81). Si revisamos rápidamente los trabajos de especialistas del siglo XIX, por ejemplo, el

medios de comunicación con la película *Apocalypto* –estrenada en 2006 y dirigida por Mel Gibson–.[7] O bien, con lo ocurrido en 2012 acerca de las "predicciones" del fin del mundo y del "enigmático" conteo del tiempo que los medios de comunicación y la publicidad construyeron en torno al 13 Baktún[8] –fecha mítica en el calendario maya que indica el fin de una era o ciclo–. Sin embargo, la aparición de la 'cultura maya' en diversos medios de comunicación tiene casi doscientos años y muchos no imaginamos que precisamente fue el *Grand Tour* –práctica de viajes que realizaban las elites en los siglos XVIII y XIX– y los medios de comunicación decimonónicos, los dispositivos principales en el delineamiento de la *industria cultural de lo maya*; los cuales, además, influyeron en la creación de imaginarios acerca de lo maya. Por ejemplo, a través de denominaciones como el "Egipto en el hemisferio occidental", así lo nombraban las primeras guías turísticas para Yucatán a finales de 1890 o "El Egipto Americano", como lo llamaron los exploradores ingleses Arnold Channing y Frederik J. Tabor, durante su expedición en 1909.

Sugiero que, por medio de la práctica del *Grand Tour* –antecesor del turismo de masas– y de la *mediación cultural* (Ferrús 2021), se fue delineando una peculiar narrativa, incluso, para que la disciplina arqueológica norteamericana se consolidara a nivel mundial como un "campo científico" (Bourdieu 2003); entonces, la civilización maya adquirió visibilidad y valoración en los círculos científicos y sociales. Veremos el surgimiento de una particular *industria cultural*, asimismo, que el *Grand Tour,* los medios de comunicación y la narrativa arqueológica –controlada por una elite de industriales y académicos norteamericanos– delinearon esta para el consumo de las elites letradas, necesitadas de conocer nuevos territorios para aumentar su "capital cultural" (Bourdieu 1998).

Sin embargo, la *industria cultural de lo maya* ha estado interrelacionada con macroestructuras políticas y económicas, como son las expansiones territoriales de las economías provenientes de Europa y Estados Unidos. Posteriormente, con la práctica del *Grand Tour,* el turismo y la mercantilización de diversas mercancías de lujo, objetos, ideas y materias primas que han sido sometidas durante los diversos ciclos de expansión y contracción del capitalismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (Wolf 2006).

---

de Ignacio Bernal en su *Historia de la Arqueología en México* (1979), designa maya a una civilización de la que, en el siglo XVIII, aún no se tenía certeza de su nombre ni se sabía quiénes habían sido sus pobladores.

7 El filme retrata las aventuras de un joven cazador que es capturado, junto con su tribu, por el poderoso imperio mayapan –ya en decadencia– para ser ofrecidos en sacrificio a los dioses. Tráiler disponible en: https://youtu.be/gSw5l5jMnPM?si=FOM8Wc6vxH94JVyC

8 Si realizamos una búsqueda rápida en YouTube, nos encontraremos con peculiares producciones fílmicas habladas en idioma maya. Por ejemplo: https://www.youtube.com/watch?v=RjLBZ2MlQCo

Por lo tanto, la triada entre el *Grand Tour*, la arqueología y el uso de diversos medios de comunicación para su divulgación, ha construido una peculiar narrativa que tiene una historia de larga data, teniendo como resultado una de las primeras industrias culturales en América. La cual, desde sus inicios, ha estado sometida al control económico, tecnológico, político y cultural de las potencias científicas y económicas mundiales, es decir, a campos macro que ejercen presión sobre determinadas áreas de interés.

Por lo tanto, la *industria cultural de lo maya* se relaciona con algunos aspectos de orden geopolítico que ponen énfasis en el control territorial de la región caribeña, imprescindibles para comprender integralmente el proceso. Es decir, esta relación de poder no puede ser entendida si no se le vincula con la competencia por el control territorial y la comercialización de antigüedades, territorios, mercancías de lujo, mano de obra y materias primas que requieren las economías de Europa y Estados Unidos.

El capítulo responderá a la idea que se ha construido acerca de que el turismo de masas se 'comenzó' a impulsar en la península de Yucatán –de manera oficial– a comienzos del siglo XX por los campos políticos, científicos, económicos y de los medios de comunicación locales y extranjeros. Con esta afirmación, a veces omitimos o no recordamos, que el mundo moderno ha tenido anteriores mundializaciones; es decir, diversos ciclos de globalización que han traído los avances tecnológicos, el encuentro de culturas, la circulación de ideas y mercancías, así como el mercado de antigüedades y objetos. Aspectos consolidados a partir de la Revolución Industrial ocurrida en el trascurso del siglo XIX.

Primera etapa: la delineación de la industria cultural de lo maya. El *Grand Tour*, primeras exposiciones de antigüedades y la divulgación de la disciplina arqueológica

Han trascurrido casi dos siglos desde que el viajero, curador de exposiciones, empresario, minero y diseñador de museos William Bullock emprendió el *Grand Tour* hacia México.[9] Con ello realizó, en 1824, la primera exposición de antigüedades prehispánicas en el salón de su propiedad, el *Egyptian Hall in Picadilly*, ubicado en la ciudad de Londres. Podríamos afirmar que esta exposición es considerada la piedra angular para el posterior delineamiento de la *industria cultural de lo maya*,

9 William Bullock llegó al Puerto de Veracruz en marzo de 1823. Después de recorrer diversas latitudes del territorio mexicano, regresa a Inglaterra y publica, en 1824, un espléndido libro titulado: *Seis meses de residencia y viajes por México*. El historiador Juan A. Ortega y Medina en su *Estudio preliminar a Seis meses de residencia y viajes en México* le dedica un artículo. Véase: Ortega y Medina (2015b).

pues a partir de esta exposición surge en varios países europeos un incesante interés por el floreciente mercado de antigüedades mexicano.

Las recién creadas academias de arte, museos y universidades donde se empieza a impartir la disciplina arqueológica, envían a sus exploradores a la recién redescubierta Palenque y otros sitios de la península de Yucatán para replicar lo que en Egipto se realizaba: el estudio sistematizado de los hallazgos arqueológicos, auxiliados de su difusión a través de los medios de comunicación, al servicio del capital.

Bullock se inspiró –como muchos otros viajeros que arribaron en los años posteriores– en los viajes y libros escritos por Alexander Von Humboldt (1807-1811) acerca de las riquezas naturales y culturales de México: *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (1811) *y* los *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (1810).[10] El diseñador de museos emprendió el *Gran Tour* hacia México, al que recorrió por seis meses y le dio la oportunidad, como todo viajero de la época, de escribir y publicar sus impresiones de viaje, con las que dio a conocer a las elites letradas europeas las enormes posibilidades de inversión en el país, especialmente en el ramo cultural y natural.

Su libro y otras publicaciones similares conforman parte del género de la literatura de viajes realizados durante la época del *Grand Tour*. En este sentido, considero que este tipo de publicaciones fueron una especie de guías de viaje y negocios, además, auxiliaron en la consolidación de la industria editorial. Achim comenta que

> quienes viajaron a México durante las siguientes décadas, armados del libro de Bullock como una de las guías principales del país recién independizado, esgrimieron las mismas convicciones, cuando, al margen de sus ocupaciones más mundanas, como diplomáticos, comerciantes, o mineros, se dedicaron a juntar espléndidas colecciones de antigüedades prehispánicas (Achim 2014: 100).

Por ello debemos destacar el importante papel que tuvo el *Grand Tour* –relacionado con las primeras exposiciones de arte prehispánico– y la labor de difusión que realizaron las empresas editoriales decimonónicas para dar a conocer a un público más amplio, las 'recién descubiertas' civilizaciones egipcia, inca, azteca y maya.

---

10 El primero se enfocaba en las potencialidades mineras y sus posibilidades de inversión a nivel industrial; el segundo visualizaba la riqueza natural y cultural, haciendo énfasis en el creciente mercado en ciernes de las antigüedades 'mayas', las cuales empezaban a exhibirse, comercializarse y traficarse a diferentes partes del mundo junto con la actividad intelectual que, con su narrativa, le dio un lugar en la estética anticuaria, similar a la de las civilizaciones griega y egipcia.

Otro acontecimiento importante que permitió dar a conocer la existencia de una antigua civilización en la península de Yucatán, fue el trabajo de difusión encabezado por sociedades científicas y museos europeos a partir de 1822. Hecho que tuvo lugar cuando comenzó a circular profusamente por algunos países de Europa el "Informe sobre las ruinas de Palenque", que en 1786 el gobernador de Guatemala, José de Estachería, había solicitado al militar Antonio del Río por instrucciones reales de Carlos IV.[11] El Informe, supuestamente, se había mantenido en celoso resguardo. Este 'inédito' documento le interesó a la *Société de Géographie* de Paris, y en 1826 anunció en su *Bulletin* el otorgamiento del Premio Palenque al explorador que diera cuenta, bajo un esquema científico, de los pormenores de la ciudad prehispánica.

La *Société de Géographie* replicó buena parte de las *instrucciones,* que años antes elaboró el gobernador de Guatemala, José de Estachería, inspirado en las *instrucciones* reales que Carlos IV solicitaba a sus provincias para recabar informaciones de manera sistematizada.[12] El premio consistía en el otorgamiento

> de una medalla de oro y 2400 francos para el mejor trabajo que demostrara la existencia de los vestigios, al cual se inscribieron tres exploradores que emprendieron el *Grand Tour* con rumbo al sureste mexicano: el militar irlandés-centroamericano John Galindo (1802-¿?), el médico François Corroy (1777-1836), quien en 1833 escribió en la revista *The Knickerboker or New-York Monthly Magazine* un artículo con el título "American Antiquities y el artista francoparlante Fréderick Waldeck" (Díaz 2019: 33).

Para fines de este capítulo, me centraré en el último personaje, a quien considero el delineador y primer promotor de la *industria cultural de lo maya*. Jean Frederick

---

11 Recordemos que, posterior a las anteriores tres expediciones a Palenque, el rey Carlos IV se interesó por replicar la empresa arqueológica que su padre, el rey Carlos III, había realizado en Herculano y Pompeya durante la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1805 y 1808 se llevó a cabo la Real Expedición Anticuaria, a cargo de Guillermo Dupaix y del dibujante Luciano Castañeda, quienes recorrieron la mayoría de los sitios arqueológicos que se conocían en aquella época: Monte Albán, Cholula, Tajín, Xochicalco, Teotihuacán, Mitla y Palenque. Sin embargo, la guerra de Independencia dejó inconcluso el ambicioso proyecto anticuario. Años después, en 1830, Lord Kingsborough, recuperó algunos facsímiles de los dibujos de la Real Expedición Anticuaria y los publicó en el volumen 1 –de los nueve– que integran *Antiquities of Mexico*, publicación de gran formato: de 57 x 57 cm y con un peso alrededor de 29.5 kg (Whitmore 2005).

12 Las publicaciones que surgieron en esos y posteriores años en la *Gazeta de México* acerca de estos redescubrimientos –tanto de Palenque como de otras ciudades prehispánicas– también "sirvió de fundamento para un discurso nacionalista criollo pre-independentista que alimentó las ansias de una separación política de la Corona española y ulteriormente del imperio mexicano" (Navarrete 2000).

Maximilien de Waldeck contribuyó a la divulgación de las antigüedades mayas a través de litografías e interpretaciones fantásticas sobre el origen oriental de los pobladores de Palenque. En 1822 "fue contratado en Londres por Kingsborough, como ilustrador para el libro de *Description of the ruins of an ancient city, discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala*, basado en los dibujos originales de Antonio del Río en 1788" (Achim 2014: 102). Llegó a México en 1826 buscando fama y riqueza e incursionando en el mercado de las antigüedades prehispánicas que comenzaba a ser redituable en Europa.

En 1827 fue contratado por el Museo Nacional de México para ocupar el puesto de dibujante. Su amplio conocimiento de la estética prehispánica le permitió hacerse de prestigio y estar en contacto con el mundo de las antigüedades mexicanas. En sus ratos libres organizaba excursiones o 'tours' para las elites a las ruinas más cercanas, por ello, se puede decir que Waldeck y el arquitecto y dibujante Carlos Nebel fueron pioneros en la profesión de "guías de turistas" autorizadas por el Museo Nacional. El director del museo "le encargó unos dibujos de antigüedades y escenas de la vida mexicana previa a la conquista para la primera publicación del Museo, *la Colección de antigüedades que existen en el Museo Nacional"*. Sin embargo, dicho emprendimiento editorial no se concluyó y solo aparecieron tres volúmenes de la *Colección* (Achim 2014: 104).

Waldeck se inscribió al Premio Palenque. En 1832 emprendió su *Grand Tour* a la ciudad de Santo Domingo de Palenque para realizar la investigación proyectada. Después de explorar Chiapas se trasladó a Yucatán y publicó en 1838 su libro *Voyage pittoresque et archeólogique dans la province d' Yucatán* en idioma francés, también perteneciente al género de la literatura viajera. De hecho, según Díaz Perera

> a pesar de tener la palabra arqueología en su libro, no fue un arqueólogo en el sentido de nuestros días, pero sus ambiciosas estrategias de validación del discurso, no obstante, sí lo insertaron con dirección hacia el horizonte por venir, alentando un modelo de prueba que después tendría importancia para las ciencias sociales (Díaz 2008: 23).

Las tres primeras décadas del siglo XIX corresponden a la etapa de delineación de la *industria cultural de lo maya*: sus primeras apariciones en los medios de comunicación de la época suceden a través de exposiciones, literatura viajera y prensa ilustrada –apoyada de las técnicas litográficas y fotográficas–. Es significativo que la naciente industria cultural estaba dirigida para el consumo de las elites, quienes tenían el control de los medios de comunicación, así como los medios económicos para realizar el *Grand Tour* y adquirir ejemplares e impresiones de antigüedades elaboradas en serie –modalidad que se continuó a lo largo de todo el siglo XIX–.

Al mismo tiempo, este consumo y difusión editorial contribuyeron a la construcción de imaginarios sobre lugares desconocidos donde habitaron culturas antiguas y 'exóticas', como la egipcia y la recién delineada 'civilización maya'. Las exposiciones de colecciones privadas, así como la reproducción en yeso de diversas piezas de gran tamaño para su exhibición en museos, fueron otras modalidades que se implementaron. Recordemos que, en el siglo XIX, la labor por parte del Estado mexicano para su protección e investigación fue casi inexistente, lo que permitió el intenso tráfico, reproducción y falsificación de piezas que se transportaban con otras mercancías de lujo para saciar las ansias de poseer y coleccionar antigüedades, principalmente 'mayas' y aztecas.

Cabe destacar que las imágenes de los restos materiales de la cultura 'maya' comenzaron a reproducirse en serie hacia 1827 y a circular masivamente en diversos países gracias a la técnica litográfica, que de paso transformó la industria de la imprenta. Fue Waldeck quien usó por primera vez esta técnica para economizar las impresiones de las publicaciones inglesas arriba mencionadas. Sin embargo, nuevas tecnologías y estrategias de difusión se inventaron, con ello se dinamizó su reproducción a gran escala. Conforme la tecnología visual avanzaba, el interés por las antigüedades mayas crecía. Para finales de la década de 1830 la técnica del daguerrotipo se inventa y comienza a ser utilizada por exploradores enviados por museos y universidades, interesados en estudiar y divulgar el pasado material de los 'mayas'.

El primer personaje en realizar el *Grand Tour* a la península de Yucatán –acompañado del daguerrotipo– fue Emanuel Friedrichsthal. El explorador fotografió las antiguas ciudades de Uxmal, Chichen Itzá y Aké y las dio a conocer en círculos selectos de anticuarios de Europa y Estados Unidos (Taracena y Sellen 2006: 55-56). Sin embargo, su emprendimiento cultural venía acompañado de un ambicioso proyecto expansionista que involucraba la construcción de un canal interoceánico en Centroamérica, al igual que el proyecto del abogado neoyorkino John Stephens, que abordaré enseguida.

Las siguientes publicaciones por analizar son las de John Stephens:[13] *Incidents of travel in Central América, Chiapas and Yucatán* (1841) e *Incidents of travel in Yucatán* (1843); y las de Frederick Catherwood: *Views of ancient monuments in Central América, Chiapas and Yucatán* (1844), las cuales muy pronto se convirtieron en *best sellers* en Londres y Nueva York. Estas obras combinaban perfectamente la narración amena con formidables ilustraciones, que provocaban

13 Ortega y Medina (2015a) relata que Stephens antes de emprender el viaje a la península de Yucatán, ya era un prestigioso escritor de literatura viajera a raíz de las visitas realizadas a Egipto, Turquía, Rusia y Arabia.

en los lectores el deseo de emprender el *Grand Tour* hacia lugares exóticos de la península yucateca.

A diferencia de los anteriores viajeros –quienes sostenían la hipótesis acerca del origen oriental de los constructores de las pirámides 'mayas'– Stephens no dudó en replicar la hipótesis de Antonio del Río acerca del origen local de los constructores de Palenque y otras ciudades de similares características, junto con la afirmación de que la península de Yucatán y parte de Centroamérica formaban parte de una sola región cultural, que tres décadas más adelante *los bostonians* designaron como el "Área Maya".[14]

Sin embargo, los planteamientos teóricos de estos exploradores y comerciantes de antigüedades pronto fueron utilizados por la geopolítica norteamericana, a través de lo que Ortega y Medina (2015a) llama "monroísmo arqueológico".[15] Las publicaciones de Stephens e ilustraciones de Catherwood muy pronto fueron traducidas al español por el periodista y político yucateco Justo Sierra O'Reilly, quien las dio a conocer en el periódico cultural *El museo yucateco*; además, fueron reeditadas más de diez veces en el transcurso de pocos años.

Al igual que las publicaciones anteriormente citadas de Bullock y Waldeck, los libros de Stephens e ilustraciones de Catherwood muy pronto se convirtieron en aparatos para representar a los mayas del pasado, y se puede considerar que también fueron las primeras guías de viajes para posteriores exploradores y viajeros que emprendieron el *Grand Tour*. Por su condición de *best sellers,* es decir, por convertirse en libros dirigidos a las masas letradas, fueron ampliamente difundidos en América y Europa.

Cabe destacar que, con la información obtenida durante su primera expedición, Stephens y Catherwood montaron una exposición en Nueva York en formato de 'panorama'. Sin embargo, comenta Careaga:

---

14 Guillermo Palacios argumenta que, a partir de 1870, hubo una "apropiación de la península de Yucatán y los espacios centroamericanos adyacentes por parte de asociaciones de anticuarios, museos, fundaciones y departamentos de arqueología y etnografía de algunas universidades del este de Estados Unidos, que habían encontrado una región *privativa* en la que trabajar" (Palacios 2021: 23).

15 Nos relata Ortega y Medina que el interés por la cultura maya saltó del círculo de los anticuarios al de los museos y universidades, así como al de inversionistas culturales e industriales que buscaban nuevas rutas marítimas para hacer llegar sus mercancías al otro lado del mundo. Por otra parte, la academia europea había cerrado filas en Egipto y no permitía que universidades norteamericanas pisaran su patio arqueológico. En ese contexto, el lema de 'América para los americanos' se extendió a la práctica arqueológica (Ortega y Medina 2015a).

> el triunfo que ello significó para nuestros viajeros fue enorme y también efímero, pues la noche del 31 de julio de 1842, el *Panorama* se incendió y en pocos minutos, mucho de los que había sido la trayectoria profesional de Stephens y Catherwood se esfumó, incluyendo el producto de meses de trabajo en Yucatán: dibujos, planos, croquis, daguerrotipos y objetos con consecuencias desastrosas, no sólo económicas (Careaga 2015: 110).

Benjamín Norman es otro viajero norteamericano que, inspirado por la publicación que anteriormente habían realizado Stephens y Catherwood sobre la península de Yucatán, emprendió su propio *Grand Tour*, pagado de su bolsillo. De diciembre de 1841 a marzo de 1842, Norman realizó diversos recorridos a las principales ciudades prehispánicas para luego regresar a Estados Unidos y escribir *Rambles in Yucatán* (1843). El *Grand Tour* que realizó en Yucatán le permitió publicar su libro y adelantarse a la segunda publicación de Stephens y Catherwood.

El libro de Norman también se convirtió en *best seller* en Nueva York y Filadelfia. La narración contenía recomendaciones de cómo viajar a través de la península de Yucatán, es decir, era una especie de guía turística práctica, conjugada con una narración amena de sus aventuras personales, donde el autor dignifica el viajar ligero y sin tanta parafernalia –como el resto de los exploradores de la época–. El libro llegó a editarse siete veces entre 1843 y 1849; se puede decir que su narrativa estaba dirigida a un público más amplio y no a especialistas interesados en las antigüedades 'mayas'.

Es importante destacar lo que acontecía por aquella época con respecto al interés por explotar los recursos naturales, ampliar los medios físicos de comunicación y, sobre todo, explotar las antigüedades mexicanas y controlar el mercado del arte entre Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia –países que disputaban el control geopolítico del Caribe mexicano–. Recordemos que por aquella época estaba en plena construcción un comercio internacional de mercancías y tecnología: se trataba de *La Era del Capital*, a la que se refiere Eric Hobsbawm (1998). En este comercio se introducía una infinidad de mercancías y tecnología proveniente de Europa y Estados Unidos a nuevos territorios y consumidores, como la Península de Yucatán de donde se extraían materias primas –como el palo de tinte y maderas preciosas que se enviaban de regreso a Europa y Norteamérica–. Por ejemplo, en la misión emprendida hacia la península de Yucatán por Emanuel von Friedrichsthal en 1838, quien, proveniente de Austria

> propone al canciller de Estado, Clemens Lothar Metternich, un proyecto de expedición científica a América, tomando como punto de partida el estudio de la construcción de un canal interoceánico por Nicaragua. En contraparte, se comprometió a enviar con frecuencia informes al gobierno en Viena que abordasen los tópicos políticos, comerciales,

> sociales y técnicos de los países que visitase (Taracena y Sellen 2006: 50-51).

Sin embargo, hacia la mitad del siglo XIX "el principio de nacionalidad" (Hobsbawm 1998) que trajo consigo proyectos culturales sustentados en la exploración de antigüedades y la creación de museos, no solo provenía de Europa y Norteamérica: también provocó el interés de agentes cognitivos locales en la península de Yucatán. La labor que realizaron los museos nacionales y regionales durante la primera mitad del siglo XIX, como espacios que auxiliaron la construcción identitaria que requería la recién independizada nación mexicana, fue importante. En este sentido, surgieron emprendimientos museísticos regionales y la península de Yucatán no pasó desapercibida ante la narrativa del nacionalismo.

En el puerto de Campeche se instaló un pequeño museo considerado el pionero en la labor museística. Este fue planeado por un par de sacerdotes de origen español, que a lo largo de los años se hicieron de una peculiar colección de antigüedades 'mayas' que era frecuentada por la mayoría de los viajeros y exploradores que realizaban el *Grand Tour* por la península de Yucatán.[16] Sellen nos indica que

> José María y Leandro Camacho lograron reunir un formidable gabinete de antigüedades prehispánicas. Incluso el político, escritor y periodista campechano, Justo Sierra O'Reilly, apoyó públicamente la labor del museo a través de la publicación de varios artículos en revistas culturales que se editaron en la Península: el *Museo Yucateco* (1841-1842) y posteriormente el *Registro Yucateco* (1845-1849), como un instrumento ideológico para reforzar la identidad peninsular con fines separatistas (Sellen 2010: 54).

El grupo de intelectuales criollos que construyó, en la prensa ilustrada, la identidad yucateca a partir de las antigüedades

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el poder político de Yucatán se consolidó en una elite criolla que reivindicaba su identidad a partir de las antigüedades 'mayas': a través de esta narrativa intentaban constituirse como una nación soberana e independiente. Justo Sierra O'Reilly –empresario y político– construyó a principios de la década de 1840 junto con sus colaboradores, un discurso político

16 Adam T. Sellen realiza un breve recuento de los personajes y viajeros que visitaron el museo de los hermanos Camacho. Menciona al escritor estadounidense Benjamin Moore Norman, quien escribió *Rambles in Yucatán* (1841), novela que relata las experiencias de viaje del autor, quien viajaba ligero por la península; así como "el naturalista francés Arthur Morelet, que llegó a Campeche en 1847 y que en el mismo año coincidió con otro joven viajero de origen austriaco, Karl Bartholomeus Heller" (Sellen 2010: 57).

e ideológico sustentado en los monumentos y antigüedades. Lo interesante de este discurso es que estaba dirigido a los miembros de la elite criolla y no incluía a otros sectores de la población, principalmente a la población autóctona, a quienes se les catalogaba de bárbaros e incivilizados.

Para ello, Sierra O'Reilly y sus colaboradores se dieron a la tarea de administrar dos periódicos culturales: *El museo yucateco* (1841) y *El registro yucateco* (1845), estos constituían toda una red de relaciones sociales en la que se mezclaba el poder, la política y el arte. En ambos se publicaban crónicas, transcripciones de documentos coloniales, ensayos históricos, novelas, poesías y litografías de las dos etapas civilizatorias previas –prehispánica y colonial– para dotar a la elite yucateca de una memoria e identidad cultural digna de celebrarse (Taracena 2019).

El museo yucateco tradujo y publicó pequeños extractos de libros y diarios de viaje de exploradores, viajeros y anticuarios que realizaban el *Grand Tour*, y que además fueron atraídos por los restos de la civilización 'maya'. Estos incrementaron el interés de explotar los recursos naturales que sus naciones requerían para continuar el desarrollo industrial, como el palo de tinte utilizado en la industria textil europea, maderas selváticas para la construcción de líneas de ferrocarril, vagones, fibra de henequén y el chicle (Villalobos 2006).

Los dos periódicos culturales, en teoría, subsistían a través de suscripciones mensuales. Aunque en realidad, según lo indica Taracena (2019), las publicaciones mensuales se convirtieron en un arma ideológica que se extendía por toda la península yucateca. Además de los periódicos culturales, la misma red de intelectuales criollos eran dueños y editaban dos diarios políticos: *El espíritu del siglo* y *El noticioso*, que servían para controlar la arena política entre conservadores y liberales.

El ambiente político de aquella década, que oscilaba entre la separación de Yucatán de la nación mexicana y su posible anexión a Estados Unidos, aunado a la Guerra de Castas que se entabló en contra de la población autóctona durante la segunda parte del siglo XIX, son variables por considerar en el siguiente apartado. Especialmente porque me auxiliarán en comprender el monopolio cultural que construyeron las universidades y los museos norteamericanos.

La llegada de los especialistas en arqueología a la Península de Yucatán

A la península de Yucatán llegaron, por lo menos, una treintena de exploradores a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Careaga 2015). A diferencia de los primeros, los que llegaron en esta segunda etapa ya no eran aficionados al coleccionismo de antigüedades: se diferenciaban de estos porque eran jóvenes

recién graduados en arqueología y académicos que pertenecían a universidades y museos, principalmente norteamericanos; otros cumplían misiones diplomáticas en México para entablar relaciones comerciales donde el mercado de antigüedades era uno más de los prósperos negocios a realizar. Es decir, contribuyeron al tráfico de piezas arqueológicas que auxilió de alguna manera al fortalecimiento de la floreciente *industria cultural de lo maya*.

En este sentido, la exploración de las antiguas ciudades 'mayas' que se realizaba a través del *Grand Tour*, se relacionaba directamente con el control territorial, político y económico de toda la región centroamericana, incluyendo la disputa por ver quién de las nacientes potencias mundiales –Francia, Inglaterra y Estados Unidos– se adjudicaba la construcción de un canal interoceánico, planeado en tres posibles lugares: Istmo de Tehuantepec, Lago de Nicaragua y Lago de Panamá (Careaga 2015).

Para la década de 1860 llega el fotógrafo francés Desiré Charnay, patrocinado por el Ministerio de Instrucción Pública de Francia. Fue enviado de avanzada para que participara en la Comisión Científica Mexicana organizada por el emperador Maximiliano de Habsburgo, entre los años 1864 y 1867. Su misión era realizar un levantamiento fotográfico profesional de las ruinas prehispánicas mexicanas, incluidas las de Oaxaca, Chiapas y Yucatán. Después de realizar el *Grand Tour* fotográfico por Mitla y Palenque, llega a la península de Yucatán para elaborar material visual que incluyó en su libro *Cites et ruines américaines, Mitla, Palenque, Izamal, Chichen Itzá, Uxmal. Recueilles et photographies,* publicado en Francia en 1863.

Este libro describe sus experiencias de viaje, acompañadas de imágenes fotográficas que se difundieron a un público más amplio, por lo que su alcance fue aún mayor y la *industria cultural de lo maya* seguía adquiriendo presencia entre las elites letradas de Europa y Estados Unidos –que pronto se embarcarían a realizar el *Grand Tour*–. Su trabajo fotográfico en la península lo utilizó para su segundo libro: *Les anciennes villes du nouveau monde. Voyages d'explorations au Mexique et dans l' Amérique Centrale*, publicado en Francia en 1885.

A partir de la década de 1870, llega la desbandada de arqueólogos profesionales provenientes de universidades europeas y norteamericanas para disputarse el "Área Maya". Personajes como Alexander Agassiz y Alfred Mausdlay eran con los que Charnay coincidía en la Hacienda Uxmal, propiedad de la familia Peón –una familia de terratenientes y productores de cáñamo– quienes habían incursionado en el floreciente negocio del turismo, desde la época en que Stephens y Catherwood se hospedaron en su hacienda (Carlsen 2022).

Para la década de 1870 también llegó a Yucatán el matrimonio de los Le Plongeon, Augustus y su joven esposa Alice Dixon, quienes también requirieron los servicios de hospedaje de los propietarios de las haciendas de Uxmal y Chichen Itzá. La reputación arqueológica y de excelente fotógrafo de Augustus Le Plongeon declinó con los años, sin embargo, la popularidad arqueológica de Alice Dixon creció. Ella publicó en los 11 años de estadía en Yucatán más de 40 artículos en diversas revistas científicas, como la *American antiquarian society*. Algunos de sus artículos fueron publicados en la revista *Theosophical siftings,*[17] publicación considerada antecesora de las actuales revistas *new age* o esotéricas; su colección fotográfica contiene más de 2000 negativos.

El matrimonio de los Le Plongeon adquirió fama en los medios de comunicación porque cuando llegaron a Chichen Itzá en 1876, descubrieron un gran Chac Mool y entablaron una querella con el gobierno mexicano al impedirles la salida de la pieza para ser exhibida en la Feria Internacional de Filadelfia, Estados Unidos. Después del incidente, los Le Plongeon decidieron trasladarse a la Isla de Cozumel, donde el matrimonio escribió el libro *Aquí y allá, en Yucatán,* en 1881. No obstante, las publicaciones de Augustus Le Plongeon, *Vestiges of the Mayas* (1881) y *Sacred mysteries among the Mayas and the Quiches* (1909) pasaron al olvido por considerarse literatura esotérica. A pesar de ello, en el futuro este tipo de literatura se retomó para enriquecer la narrativa misteriosa y fantástica que requeriría la *industria cultural de lo maya* y así convertirla en atractivo turístico.

Las ferias mundiales

Las ferias mundiales de finales del siglo XIX fueron otra estrategia empleada para la divulgación de la *industria cultural de lo maya*. Esta modalidad se implementó durante el gobierno de Porfirio Díaz para mostrarle al resto del mundo que la nación mexicana ya no era un territorio donde reinaban bandoleros, sino un país moderno y con una profunda historia y riqueza cultural; además, servía de antesala para hacerse de prestigio internacional.

La primera exposición a la que asistió la nación mexicana fue la que se realizó en París en 1889, donde se le rindió culto al pasado indígena de la nación. La primera cultura que hizo su presentación estelar fue la azteca: el gobierno mexicano construyó un pabellón de acero y madera conocido como el Palacio Azteca. Su narrativa histórica se basó en el libro recién terminado: *México a través de los siglos,* dirigido por Vicente Riva Palacio y Alfredo Chavero con colaboradores liberales (Tenorio 1998: 105-109). Aunque el pabellón estuvo dedicado a la cultura azteca por ser considerada emblemática por el gobierno mexicano, el pasado de

17 Ver: Le Plongeon (s. f.).

la cultura maya también estuvo presente: se exhibieron las litografías de Waldeck sobre arquitectura maya y las fotografías que Desiré Charnay había realizado durante su trabajo arqueológico en la península yucateca.[18]

Sin embargo, lo que impedía al gobierno mexicano que los vestigios de la cultura maya se exhibieran ampliamente, era el monopolio arqueológico que ostentaban las universidades y museos norteamericanos (Palacios 2021). La siguiente exposición, celebrada en Chicago en 1893, conocida como la exposición *Midway*

> fue especialmente notable por su enfoque etnográfico. En la sección de etnología se expusieron numerosas reliquias mexicanas montadas tanto por el gobierno mexicano, como por antropólogos y etnógrafos estadounidenses, junto con fotografías de ruinas y modelos de tipos populares, vestimentas indígenas y cráneos de indios. Además, se construyeron reproducciones de la arquitectura de civilizaciones exóticas. Había réplicas de las ruinas de Uxmal, la casa de las Monjas y del grupo de Labná. Todas estas réplicas estaban hechas con papel maché y se debían a la investigación dirigida por el arqueólogo autodidacta y diplomático estadounidense E. H. Thompson, cónsul de los Estados Unidos en Yucatán y a los estudios científicos del antropólogo F. W. Putman (Tenorio 1998: 247).

Este último personaje pertenecía al grupo de los *Bostonians,* quienes eran empresarios e industriales del área de Boston y financiaban museos, universidades y exploraciones arqueológicas en el extranjero; asimismo, tenían el monopolio arqueológico en la península de Yucatán e inversiones en la explotación de la fibra del henequén,[19] permitiendo "la consolidación de una especie de imperio informal, por parte de la Harvester y Peabody Co. en Yucatán" (Joseph 2010: 71).

Con el fruto de su prospección arqueológica en el "Área Maya", dicha exposición se montó con piezas y objetos arqueológicos que los exploradores, anticuarios y arqueólogos habían extraído ilegalmente de la península de Yucatán y países de Centroamérica, principalmente de la zona arqueológica de Cobá en Honduras, Tikal en Guatemala y Labná en Yucatán, catalogadas como auténticas obras de arte. Las intenciones de montar la exposición maya eran, por un lado, demostrar a las universidades y museos europeos que las universidades norteamericanas

---

18 Alejandro Tenorio menciona el apoyo que el gobierno de México dio a Desiré Charnay para realizar trabajo arqueológico en diferentes puntos de la República mexicana, a cambio de llevarse unas piezas a Francia (Tenorio 1998: 113, 115).

19 Palacios menciona la íntima relación que había entre arqueología y la industria del henequén, a través de "la mancuerna formada por los intereses henequeneros (vitales para el comercio internacional de granos) y coleccionistas de algunas ramas de la familia Peabody en Yucatán en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX" (2012: 123).

se habían consolidado en las disciplinas arqueológica y antropológica; es decir, consolidaron en la región de estudio su *campo científico* (Bourdieu 2003). Por otro lado, nutrir de piezas arqueológicas al ya consolidado mercado de antigüedades destinado a museos, universidades y colecciones privadas, y con ello, promover los viajes turístico-arqueológicos para que las elites norteamericanas tuvieran opciones de qué hacer con su tiempo libre. En ese sentido, considero que las labores científicas auxiliaron a promover el turismo en el "Área Maya" y de paso, fortalecieron la joven *industria cultural de lo maya*.

Por aquella época, el gobierno de Porfirio Díaz se vio obligado en intervenir en la política yucateca que se había desatendido desde la Guerra de Castas. En la última década del siglo XIX, el gobierno federal intervendría directamente en la región a través de la construcción de líneas de telégrafo y ferrocarril, necesarias para agilizar las industrias en pleno auge del henequén y el chicle. Una serie de cambios políticos ocurrieron a finales del siglo XIX, estos revolucionaron la presencia del pasado de la cultura maya en los medios de comunicación, mismos que estaban siendo controlados por los *bostonians*. Se trató de las denuncias periodísticas que se realizaron en contra de los dos cónsules, Aymé (1880-1884) y Thompson (1885-1916), quienes se vieron inmiscuidos en el tráfico de piezas arqueológicas. Estos fueron motivos suficientes para que el gobierno mexicano comenzara a realizar drásticos cambios a sus vetustas legislaciones de protección de los monumentos mexicanos.

La aparición de los monumentos mayas en los medios de comunicación continuó a principios del siglo XX. Ahora el explorador y 'dueño' de la Hacienda Chichen Itzá, Edward Herbert Thompson, se dio a la tarea de dragar el Cenote y solicitar al Congreso del estado la exoneración de impuestos para construir un hotel que involucraba "varias franquicias por el hotel, cantina, tienda y restaurante que establecerá en su finca Chichen Itzá" (Palacios 2021: 210). Sin embargo, el dragado se denunció en los periódicos locales y el hotel, en vez de recibir a turistas extranjeros, funcionó más como una especie de estación de campo arqueológica del Museo Peabody de la Universidad de Harvard y, posteriormente, de la Carnegie Institution.

La visita de Porfirio Díaz a la península de Yucatán en 1906, marcó una nueva época en lo que respecta a la visualización y promoción del pasado de la cultura maya en los medios de comunicación. Cabe destacar que la visita del dictador fue filmada con el reciente invento de los hermanos Lumière: la cámara cinematográfica. Enrique Rosas –empresario pionero en la industria cinematográfica de Mérida– era propietario del teatro Riva Palacio, donde presentó la proyección de la visita del presidente pues "poseía su propia cámara con la que filmaba cortos documentales (el *film de la realidad*, como se llamaba entonces) que acompañaban a sus programas confeccionados casi siempre con los primitivos films *Pathé* y de *Mélies,* los únicos prácticamente exhibidos" (Ramírez 2006: 84-87).

La construcción de vías de comunicación para conectar a zonas aisladas –sobre todo donde se ubicaban los monumentos arqueológicos– fue otra acción del Estado que contribuyó a difundir en los medios de comunicación el glorioso patrimonio arqueológico a través del naciente negocio del turismo, que se practicaba desde hace varios años en Mérida y sus alrededores. Algunos entusiastas empresarios meridanos empezaron a organizar, de manera oficial, tours a Uxmal, Chichen Itzá y haciendas henequeneras para los turistas que llegaban a través del recién construido tren, así como de la flota de barcos de vapor que arribaban y partían del recién inaugurado Puerto Progreso –esta flota estaba controlada por la Peabody Company– (Victoria 2010; Miranda 2014).

Segunda etapa. La reconstrucción de Chichen Itzá, la narrativa 'maya' de Felipe Carrillo Puerto y el turismo para las masas

La exploración arqueológica continuaba por parte del Museo Peabody y su explorador estrella, Edward Thompson, seguía extrayendo el pasado maya del cenote sagrado de Chichen Itzá. La *Mayamanía* estaba en plena efervescencia y la llegada del turismo masivo se intensificó. El turismo oficial se impulsó primero en las recién nombradas zonas arqueológicas de Uxmal y Chichen Itzá a través de la fundación de la "Compañía Impulsora de Turismo a las Ruinas de Yucatán, Sociedad Anónima" (Palacios 2021: 243). Este exitoso emprendimiento fue realizado por miembros de las principales familias de la elite yucateca, y el interés se reforzó en la ciudadanía estadounidense por la cobertura que la *National Geographic Magazine* realizó al publicar el primer artículo acerca del pasado de la cultura maya, titulado *"*The Home of a Forgotten Race. Mysterious Chichen Itza, in Yucatan, Mexico*"* y escrito por Edward Herbert Thompson (1914).

Para el análisis de la *industria cultural de lo maya*, de su proyección a través del turismo como una política económica del Estado y su divulgación en los medios de comunicación masivos a principios del siglo XX, de nuevo hay que tomar en cuenta la contribución de los negocios alternos que tenía el museo Peabody –perteneciente a la Universidad de Harvard– con la floreciente industria henequenera.

La Peabody Co. –que tenía el monopolio de la fibra y su transformación en cordeles para la navegación en Estados Unidos– tenía también el control de toda la flota naviera, que incursionó en la transportación de los primeros turistas extranjeros que arribaron a la península de Yucatán, atraídos por el "Egipto americano". Es decir, la Peabody Co. ejerció un poder económico que repercutió directamente en la política cultural que realizaban universidades, museos y medios informativos de Estados Unidos para la investigación arqueológica y de la promoción del turismo en la península de Yucatán (Munro 2021). Aunado a ello, durante la segunda década del siglo XX el gobierno mexicano

> con motivo de los festejos del centenario de la consumación de la independencia, encabezado por el presidente Obregón, reconoció en forma pública su admiración por las artesanías realizadas por la población autóctona, que a partir de entonces ocuparían un lugar privilegiado en el discurso nacionalista. Con el concurso de varios artistas pintores, que se habían afiliado al movimiento constitucionalista y educado artísticamente en Europa, se presentó la primera exposición de artes populares en el Palacio de Bellas Artes, de la Ciudad de México, y en Los Ángeles California y como presentación-catálogo, se editó, y al año siguiente se reeditó, el libro de *Las artes populares de México*, del pintor Gerardo Murillo, *Dr. Atl* (Novelo 2012: 178).

Considero importante resaltar dicha acción, ya que con este emprendimiento se inaugura lo que denomino la segunda etapa de la *industria cultural de lo maya*. Esta estuvo enfocada en difundir la cultura material de los mayas del presente, es decir, en la promoción y producción de sus artesanías –propias e introducidas–.

Sin embargo, el Estado mexicano mantenía cierta flexibilidad hacia las exploraciones y prospecciones arqueológicas que, desde la década de 1890, realizaba el museo Peabody y que pronto llegarían a su fin debido a varios acontecimientos y denuncias. Entre ellos destacan los artículos que elaboró en el mes de abril de 1923, la periodista y aficionada a la arqueología maya Alma Reed, para el suplemento semanal *Sunday times magazine,* del periódico norteamericano *The New York Times*.[20] En estos, la autora denunció el saqueo al cenote que le confesó en una entrevista el explorador Edward Thompson (Schuessler y Gómez 2011).

Aunado a ello, el entonces gobernador de Yucatán Felipe Carrillo Puerto, puso al servicio de la política estatal una narrativa sustentada en la ancestralidad con sustrato étnico. El "Dragón de los ojos verdes" –como le llamaban al gobernador de corte socialista de Yucatán– inauguró el 14 de julio de 1923 la obra de comunicación-carretera para conectar a Dzitás con Chichen Itzá. La obra carretera –en la narrativa de Carrillo Puerto– significaba, por un lado, un acercamiento al maya con su pasado; es decir, una forma de reivindicar la ancestralidad indígena y acercar a los mayas con su proyecto estatal. Por otro lado, a todas luces era una obra "destinada a facilitar el tránsito de visitantes a las ruinas, mas también el de miembros de avanzada de la Carnegie" (Palacios 2021: 258). A su vez, el equipo de asesores del gobernador impulsó una estética arquitectónica gubernamental conocida como *neomayismo,* inspirada en las zonas arqueológicas mayas (Savarino 2017).

Durante el periodo del gobernador Felipe Carrillo Puerto –como una medida para reforzar la reivindicación de los mayas– también se impulsó la edición de

20 Ver: Reed (1923).

la revista semanal *Tierra,* publicación oficial del Partido Socialista del Sureste. Su redacción estaba a cargo de la Liga Central de Resistencia, esta funcionaba como un instrumento de propaganda-prensa del gobierno de Felipe Carrillo Puerto; asimismo, en sus portadas y contenido se reivindicaba el arte de los mayas del pasado. Tuvo tres épocas: la primera época funcionó como diario –de mayo de 1918 a mayo de 1922– posteriormente, se editó en formato de revista. En sus dos siguientes épocas "se publicaron temas para una labor educativa y de propaganda socialista, también venían integrados anuncios, públicos y privados" (Leyva 2012: 209). La revista estuvo en circulación solo ocho meses y se publicaron 33 tomos de 32 páginas cada uno. Sus portadas se destacan porque se integró una estética y colorido que remitían al pasado maya. Los realizadores de estas portadas fueron Víctor Montalvo, Víctor M. Relles y Xavier Batista.[21]

La cultura maya pronto sería replicada en Estados Unidos por el furor arquitectónico con reminiscencias mayas, mejor conocido como *neomayismo.* Este surgió a raíz del Proyecto Chichen[22] y del diseño para el pabellón de México para la Exposición Iberoamericana de Sevilla, realizado en 1929 por el arquitecto yucateco Manuel Amábilis Domínguez. Hecho que, en la misma década, coincidió con la llegada de una nueva institución arqueológica norteamericana: la CIW –*Carnegie Institution for Science* o *Carnegie Institution of Washington*–. Esta se haría cargo del Maya Research Program con un nuevo arqueólogo a cargo: Sylvanus Morley.[23]

Su trabajo se vio reflejado en su participación para la revista de difusión *The National Geographic Magazine,* en un artículo intitulado "Chichen Itzá An Ancient American Mecca" (Morley 1925). De igual modo, tuvo 'aportes' para la 'interpretación' de la escritura jeroglífica maya, el espionaje internacional y el asesoramiento que ofreció a famosos arquitectos norteamericanos.[24] Durante la

---

21 En el siguiente vínculo se pueden apreciar las 33 portadas de la revista *Tierra,* en ellas se observa una fuerte influencia de la estética del pasado maya: https://filey.org/espacio-cultural/exposiciones-cultural/tierra-el-magazine-del-sureste/?fbclid=IwAR2g7z66swfNP55h1bsmcftzmurm2cn6uxyozPdLuxFTiS1fiFEXAf6Qm8c

22 Para Hernández (2016) la importancia de "esta expedición radica, no sólo en la exploración y trabajos de restauración que se llevaron a cabo en Chichen Itzá, sino que esta fue la punta de lanza de uno de los proyectos de mayor envergadura nunca antes vistos, como fue el *Maya Research Program*, que habría de concluir en 1957, cuando el Instituto Carnegie abandonó por completo sus programas relacionados con los estudios antropológicos" (2016: 61).

23 Posteriormente se descubrió que el arqueólogo de la Carnegie también cumplía la doble misión de espionaje internacional en el área del Caribe durante la Primera Guerra Mundial, hasta 1918. En una nota periodística, Casares (2017) profundiza más al respecto.

24 Prácticamente en toda la península de Yucatán, el *neomayismo* se usó en construcciones públicas, sobre todo en escuelas y hospitales. También tuvo importantes resonancias en edificaciones en Estados Unidos; por ejemplo, Robert Stacy-Judd diseñó el Aztec Hotel inspirado en "su percepción de los antiguos mayas a través de las ideas esotéricas acerca del poder espiritual de las ruinas" (Lerner 2019: 208).

segunda y tercera décadas del siglo XX, la mayamanía o el *mayan revival* causó furor en los Estados Unidos. Uno de sus principales exponentes fue el arquitecto norteamericano Frank Lloyd Wright, quien se destacó en crear una extensa obra pública arquitectónica (Gutiérrez y Novelo 2013).

Con la llegada a la presidencia del general Lázaro Cárdenas del Río se reforzó la presencia de la cultura maya en los medios de comunicación masivos, al igual que se hizo con la cultura purépecha en Michoacán.[25] La nueva política indigenista, reforzada por las *industrias culturales* de la radio y el cine, permitió llevar a un público más amplio tanto el planteamiento ideológico como la narrativa del cardenismo. En esta época el gobierno mexicano reforzó la protección del patrimonio arqueológico y su difusión a través del turismo (Zúñiga 2016), con la creación de dos instituciones gubernamentales esenciales para el estudio y preservación de las culturas indígenas del pasado y del presente: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI). Con la creación de estas dos instituciones, los funcionarios mexicanos indigenistas diseñaron nuevas estrategias de adoctrinamiento nacionalista, ahora apoyada por intelectuales orgánicos y de los medios de comunicación electrónicos.

La película *La noche de los mayas*[26] del director Chano Urueta (1939), con música de Silvestre Revueltas, es un claro ejemplo de las producciones cinematográficas que el Estado mexicano encargó y financió para la reinvención identitaria con sustrato étnico. En esa misma década se estrenó la película de Eisenstein *¡Que viva México!* (1932), la cual tuvo gran influencia en la estética cinematográfica y en visibilizar la temática étnica; con este antecedente visual se produjeron largometrajes similares, que el compositor mexicano arriba mencionado musicalizó aportando su estética de corte nacionalista: *Redes* (1935) y *Janitzio* (1935).

Otra producción fílmica donde los mayas hacen su aparición estelar, ahora ya como sujetos contemporáneos y no como anteriormente se les presentaba, es la película *Raíces* de Benito Alazraki (1954).[27] Este filme cuenta cuatro historias de los indígenas mexicanos del presente; los episodios 2 y 3 abordan la cotidianidad de los mayas de los tiempos en curso. Sin embargo, la producción cinematográfica recurre a actores profesionales para representar al maya contemporáneo.

---

25 Jennifer Jolly (2018) realiza una interesante investigación sobre cómo se construyó la narrativa purépecha durante el Cardenismo.

26 La trama es un drama romántico que relata la historia de un joven que se enamora de la hija del cacique y esta no le hace caso porque está enamorada de un joven arqueólogo que llega a trabajar a Chichen Itzá. La película puede verse en: https://youtu.be/OSGHgXQtFxk?si=gZlKui0huiU-xZDE

27 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JMqMO3ZeVN8

Para la segunda mitad del siglo XX la labor del periodismo, las exposiciones arqueológicas y el turismo arqueológico norteamericano seguían reproduciendo el "imperio informal" (Joseph 1992) que Estados Unidos ejerció a partir de la segunda mitad del siglo XIX con la labor arqueológica, el monopolio del henequén y el turismo arqueológico promovido entre sus ciudadanos. En palabras de Salvatore (1998), la circulación de prácticas culturales a través de notas periodísticas, exposiciones y promoción del turismo arqueológico legitima –en la subjetividad de las personas– el imperialismo norteamericano.

En este sentido, la revista *LIFE* publica en el año de 1947 un artículo de la autoría de Sylvanus Griswold Morley, en el que intenta relacionar la continuidad de los mayas del pasado con los del presente. En la portada se aprecia una imagen de un hombre maya contemporáneo con el torso desnudo y de fondo un busto labrado en piedra, procedente de Chichen Itzá. Para continuar con la legitimación del imperialismo arqueológico norteamericano y la continuidad de los mayas del pasado con el presente, se recurre a la elaboración de una serie fotográfica realizada por el fotógrafo ucraniano Dimitri Kessel al campesino maya Don Nemesio Xiu –que se decía– era el príncipe heredero de la dinastía Xiu, proveniente de Uxmal.

Para 1963 los formatos electrónicos de comunicación mexicanos hicieron su contribución para la construcción de *la industria cultural de lo maya* a través de la RCN –Radio Cadena Nacional– y la Promotora K. S. A., las cuales lanzaron al espacio radiofónico la radionovela *Kalimán*, que trata sobre las aventuras de un superhéroe mexicano; se realizó una entrega de 1351 episodios que se convirtieron en éxito radiofónico. En este caso, interesa resaltar "El misterio de Bonampak", se transmitieron 102 capítulos –uno cada semana– con una duración de 25 minutos.[28] La serie radiofónica se transmitió durante 26 años –de 1965 a 1991–, este ejercicio radial también permitió afianzar en la conciencia de los mexicanos el espíritu nacionalista respecto a la enigmática cultura maya.

La *industria cultural de lo maya* fue también reforzada por las historietas y la cultura del comic en Estados Unidos a partir de la tercera década del siglo XX. Por ejemplo, en 1933 se publica la revista de tira cómicas *Dr. Savage*. El primer volumen, publicado en marzo de 1933, se titula "The man of the bronze", que relata sus aventuras ambientadas en tierras mayas.[29] En el año de 1975 se reedita el comic *Tarzán,* donde se relatan las aventuras del Señor de la jungla contra los mayas que habitan la selva centroamericana. El número 241 "The lost island", trata sobre la llegada de Tarzán a un sitio de nombre Tikalish;

---

28 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rdGDlZoqfdk&list=PLewna5tKbnoyOWnF8QTr4ldTf6TnsVBbt&index=1

29 Para más información acerca del comic del *Dr. Savage*, consultar López (2011).

sin embargo, el título nos habla de una isla que bien puede ser Cozumel. La portada indica que Tarzán mantiene una lucha en Tikal y es capturado por los 'salvajes' y 'belicosos' mayas. En el número 242, "Mayan sacrifice"[30], la portada indica el rescate que realiza Tarzán de una doncella que va a ser sacrificada y posteriormente arrojada al cenote sagrado por el sanguinario sacerdote maya que porta una daga de metal.

Los comics estadounidenses –como documentos visuales dignos de análisis– nos aportan datos importantes acerca de las "máquinas de representación" que Salvatore (1998) propone, aunado al imaginario racial construido por la cultura popular en Europa y Estados Unidos, el cual es reforzado indirectamente por agentes cognitivos no formales –como son los turistas que reproducen inconscientemente representaciones mediáticas que legitiman la expansión imperial a través de las industrias culturales contemporáneas–. Cabe destacar que la estética de los comics arriba mencionados, retomó el estilo de las litografías que realizó Frederick Catherwood y de las aventuras escritas por Stephens y Benjamin Norman, las cuales tuvieron una amplia difusión en Norteamérica a mediados del siglo XIX.

Para cerrar esta segunda faceta de construcción de la *industria cultural de lo maya*, desarrollada durante un poco más de la primera mitad del siglo XX, hemos visto cómo los medios de comunicación electrónicos se han valido de artilugios para representar a la cultura maya. La cual, muchas veces es idealizada, estereotipada y encapsulada en el tiempo a través de la circulación de una diversidad de publicaciones impresas: novelas de aventuras, revistas, fotografías, películas, radionovelas y comics que consumen las masas. El estereotipo de esta cultura es reforzado por un turismo promovido hacia estos lugares; por lo tanto, los medios electrónicos de comunicación se han convertido en dispositivos indispensables para difundir y anclar imaginarios en el subconsciente de las personas.

También observamos que, a diferencia de la primera faceta de delineamiento –donde se representó la materialidad del maya del pasado–, en esta segunda faceta de la representación del maya del presente, se hace uso de los medios de comunicación electrónicos más eficaces y de estrategias culturales y económicas –como la práctica turística– para la construcción de imaginarios. Sin embargo, debe señalarse que seguía sin tomarse en cuenta al sujeto maya: solo se valoraba su materialidad y su pasado desde una perspectiva neocolonial.

---

30 Para ver los comics, consúltese: https://haecceities.wordpress.com/2010/05/12/tarzan-and-the-maya/?fbclid=IwAR1kRYYu0l81Rk9jC5DqE4cG0Q-gtf6uVINeGFAgfhQiTDEsYfLgIXsrjn8

Tercera etapa. La consolidación de la industria cultural de lo maya y su reproductibilidad en el mundo digital

La tercera etapa de la *industria cultural de lo maya* corresponde a su consolidación, donde la cultura maya viva es representada por sujetos mayas en la época de la multiculturalidad y de la gubernamentalidad neoliberal (Foucault 2007). Se abordará a los mayas contemporáneos, su ascenso y colaboración como empresarios de sí mismos (Foucault 2007), teniendo como base para la empresarialización su capital cultural (Bourdieu 1998), tanto en el mundo digital como en el mundo del turismo cultural.

En esta tercera etapa de la consolidación de la *industria cultural de lo maya*, los sujetos se autorrepresentan en escenarios digitales y turísticos a través de poner en valor sus acervos culturales y territoriales que se destacan por ser atractivos para el consumo cultural y turístico. Para ilustrar esta cuestión, seleccionaré un caso etnográfico donde destaca este modo de 'autoempleo' y del que me interesa resaltar su creatividad reflejada en el manejo tecnológico digital al que se recurre para tener presencia en el ciberespacio y el mercado turístico. Esto nos dará idea de cómo los medios de comunicación digitales influyen en las vidas cotidianas de los sujetos y en el consumo cultural.

Se trata del colectivo "ADN Maya Producciones", encabezado por el rapero Pat Boy, quien promueve la valorización de la cultura maya y el uso del idioma maya, elementos que la política multicultural y de protección al patrimonio cultural inmaterial del estado de Quintana Roo resguarda a través de la promoción de la música rap. Durante el año 2021, cuando realicé trabajo de campo, el colectivo construía su estudio de producción audiovisual con financiamientos propios, donativos privados y el apoyo económico de las políticas culturales estatales que promueven, protegen y divulgan valores culturales y lingüísticos de los mayas de la región.

Después de la política cultural implementada por el INI hacia las poblaciones indígenas en la década de 1970, que se caracterizó como un indigenismo participativo (Iturriaga 2015), en los ochenta México comienza a implementar un modelo indigenista 'autogestivo' caracterizado por la promoción de la diversidad cultural bajo el esquema del neoliberalismo, y reproducido a través del turismo cultural y de los medios de comunicación digitales. En este sentido, la política del multiculturalismo neoliberal (Hale 2007) implementada por la UNESCO, ha tenido relativo éxito porque se basa en cómo los actores de las poblaciones indígenas se insertan en el mundo laboral a partir de poner en valor su especificidad étnica, territorios y vida cotidiana.

Es decir, con la digitalización de los medios de comunicación se abre la posibilidad de que los sujetos de las sociedades locales construyan sus propias formas de ganarse la vida, a partir de otorgarle valor a todo aquello que se relacione con su especificidad étnica. Para la difusión, los sujetos se insertan en redes de valorización digitales y múltiples redes globales que se potencializan con el poder mediático que estas ejercen sobre el gusto del individuo (Havens *et al.* 2009).

El caso seleccionado retoma lo planteado por Skandalis (2020) acerca del gusto musical y la creación del capital dependiente del lugar, lo que también es abordado por John L. y Jean Comaroff (2011) en *Etnicidad S.A.,* donde señalan que la etnicidad cada vez más va adquiriendo características de empresa y va transformándose en una mercancía imbricada en la economía de la vida cotidiana (Comaroff y Comaroff 2011: 9).

El protagonista es el rapero de origen maya Jesús Chable, conocido en el mundo artístico como Pat Boy,[31] productor y director audiovisual de ADN Maya Films.[32] Durante la visita que realicé a su estudio de grabación en enero de 2021, Pat Boy comentó acerca del proyecto musical y cultural resaltando su carácter independiente, y relacionándolo con la valorización de la cultura y el idioma maya a través de la música del rap. También enfatizó la promoción a través del mundo digital y el turismo de intereses especiales que buscan conocer su propuesta artística.

En el momento de la visita, el colectivo multimedia se encontraba en la fase de construcción del estudio de grabaciones, ubicado en una colonia de la periferia de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto. Sin embargo, la escena musical que reivindica el uso del idioma maya se centra en ritmos musicales como la salsa y el reggae, asociados a los ritmos afrocaribeños provenientes de Belice que inundaron los bailes populares en la década de los setenta (Cunin 2014). Asimismo, los ritmos afrocaribeños están asociados al lugar paradisíaco de sol y playa que el turismo masivo promueve para la Riviera Maya.

Al igual que diversos exponentes de reggae locales, Jacinto Pat y la veintena de raperos que integran el colectivo, esperan a que el proyecto turístico del Tren Maya –aún en construcción– se afiance en la región para que el municipio de donde son originarios despegue como un sitio de atractivos culturales, artísticos y naturales para recibir a turistas interesados en conocer sus acervos culturales y artísticos. Para ello, realizan difusión de sus producciones musicales a través

31 Ver: https://www.facebook.com/Patboyrapmayaoficial

32 Ver: https://www.youtube.com/channel/UCBd61uclgDWzYgZCK2usfDw

de Radio Xenka,[33] "La voz del gran pueblo", que surgió en la última fase del indigenismo autogestivo en 1999.

El colectivo ADN Maya se ha dado a la tarea de componer temas musicales que aborden temáticas relacionadas con su modo de vida, tradiciones y cultura maya. Asimismo, buscan que las nuevas generaciones de hablantes mayas refuercen el vínculo con su territorio y cultura. Sin embargo, el colectivo de raperos se enfrenta a la desigualdad de acceso al mundo digital, aunado a prejuicios y estereotipos que la sociedad mayoritaria construye acerca de la música del rap –asociado a las bandas de jóvenes pandilleros–.

Dentro de las estrategias promocionales que ha implementado el colectivo ADN Maya, se encuentra darse a conocer a través de las plataformas digitales de consumo musical como YouTube y Spotify. Sin embargo, debido a que aún no pueden costear el pago de membresías para promocionar sus trabajos en este tipo de plataformas se mantienen en modo gratuito, lo que les impide llegar a más audiencia. La plataforma digital a la que más recurren es Facebook, donde promocionan sus videos y trabajos recientes –como los trabalenguas hablados en maya–. El colectivo también obtiene recursos a través de presentaciones en diferentes plazas de la península de Yucatán y de la venta de playeras –para las que cada temporada diseñan nuevos logos–.

En el 2021 promocionaron por Facebook y su canal de YouTube, el combo integrado por una playera y gorra con el logo de "Región Maya". A través de la compra del combo es posible ver las presentaciones musicales y los oficios que tiene cada uno en la vida cotidiana –los cuales, por lo general, están relacionados a la prestación de servicios dentro del ramo de la construcción y el turismo en Tulum, Cancún y Playa del Carmen–.

El colectivo invierte buena parte de sus ganancias en concluir la construcción de su estudio de grabaciones, el cual les traerá nuevas oportunidades de hacer negocios a través de las grabaciones musicales, y de esta manera, poder atraer a turistas extranjeros para que conozcan el proyecto del estudio de grabación. Destaca su participación en 2022 con un tema musical titulado *Laayli' kuxa'ano'one* –Seguimos vivos– para la película de Marvel *Black panther: Wakanda forever*.[34]

---

33 Ver: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=radi&table_id=5

34 El tema puede escucharse en: https://www.youtube.com/watch?v=C9e-2W07rbM

Conclusiones

Mi propuesta de *la industria cultural de lo maya* intentó mostrar de qué manera se construyó la imagen de lo maya a través de casi doscientos años, ya que osciló entre el *Grand Tour* –apoyado para su difusión en los medios de comunicación del siglo XIX–. Dicha industria ha estado interrelacionada con procesos políticos, económicos y territoriales macro de gran complejidad, aunados al monopolio arqueológico que tuvieron por varias décadas universidades y museos norteamericanos junto con las tecnologías que se implementaron para su difusión creativa.

Esta situación se dinamizó radicalmente a principios del siglo XX durante la segunda etapa de construcción de la *industria cultural de lo maya*. Proceso impulsado con la creación de instituciones gubernamentales que se encargarían de proteger y difundir el patrimonio arqueológico y otros acervos culturales, como las artesanías, a través de la promoción de la península de Yucatán como un destino del turismo para las masas y reforzada con la labor que realizaron los medios de comunicación electrónicos para la construcción de identidades étnicas y nacionales a través de la radio y el cine.

Es significativo que durante esa etapa aún se ejercía presión por parte de las políticas culturales norteamericanas para mantener el monopolio arqueológico y cultural que construyeron por más de siete décadas. Sin embargo, la política indigenista implementada por el gobernador Felipe Carrillo Puerto y, posteriormente, por el presidente Lázaro Cárdenas en la primera mitad del siglo XX, contribuyeron para que el imperio cultural informal (Munro 2021) estadounidense se retirara paulatinamente.

La tercera parte del ensayo se centró en analizar el estado actual en el que se encuentra la difusión de la cultura maya a través del complejo mundo de las comunicaciones digitales. En este universo desigual, los agentes cognitivos locales compiten desfavorablemente debido a carencias tecnológicas y no –como se cree– a la apropiación de herramientas digitales. Otro factor que observamos, relacionado con la promoción turística de actividades culturales y artísticas, es el monopolio que enfrentan las cooperativas turísticas ante los promotores de servicios turísticos, ya que le dan más preponderancia al turismo de sol y playa de la Riviera maya, que al turismo de bajo impacto –cultural y étnico–.

En este sentido, considero que los medios de comunicación digitales se convierten en una herramienta útil para la promoción de servicios turísticos comunitarios, étnicos y de intereses especiales. Sin embargo, los medios digitales continúan reproduciendo lógicas imperiales que solo promueven emprendimientos turísticos a partir de la demostración de folklore y exoticidad que encapsulan en el tiempo a la cultura maya. Es imprescindible que los medios de comunicación digitales

se abran a nuevas perspectivas –más dinámicas y comprensibles– para que este amplio abanico que ofrece la cultura maya pueda insertarse democráticamente en mercados globales de consumo cultural.

Referencias bibliográficas

Achim, Miruna. 2014. "Maleta de doble fondo y colecciones de antigüedades, Ciudad de México, ca. 1830". En: Miruna Achim e Irina Podgorny (eds.), *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*. pp. 99-125. Argentina: Protohistoria ediciones.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. 1998. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Alazraki, Benito (dir.). 1954. *Raíces* [película]. México: Teleproducciones S. A.

Arteta, Begoña. 1991. *Primera exposición de arte prehispánico por William Bullock*. México: UAM.

Benedict, Anderson. 2007. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Bernal, Ignacio. 1979. *Historia de la arqueología en México*. México: Porrúa.

Bourdieu, Pierre. 2003 *El oficio del científico*. España: Anagrama.

_____. 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. España: Taurus.

Careaga, Lorena. 2015. "Invasores, exploradores y viajeros. La vida cotidiana en Yucatán desde la óptica del otro, 1834-1906". Tesis de doctorado. UNAM. Ciudad de México.

Carlsen, William. 2022. *Jungla de Piedra. La verdadera historia del descubrimiento de la civilización perdida de los mayas*. México: Crítica.

Casares, Hernán. 14 de mayo de 2017. Un espía estadounidense en Yucatán. *Diario de Yucatán*. https://www.pressreader.com/mexico/diario-de-yucatan/20170514/281908773068989

Catherwood, Frederick. 1844. *Views of ancient monuments in Central America, Chiapas and Yucatán*. Londres: F. Catherwood.

Charnay, Desiré. 1885. *Les anciennes villes du nouveau monde. Voyages d'explorations au Mexique et dans l' Amérique Centrale*. Paris: Librairie Hachette.

_____. 1863. *Cites et ruines américaines, Mitla, Palenque, Izamal, Chichen Itzá, Uxmal. Recueilles et photographies*. Paris: Gide Éditeurs.

Comaroff, John y Comaroff, Jean. 2011. *Etnicidad S.A*. Madrid: Katz.

Cunin, Elisabeth. 2014. "Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo". En: Maya Pérez y Laura Valladares (coords.), *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. pp. 205-225. México: INAH.

Díaz, Marco. 2018. La reivindicación de Chichen Itzá y la transformación del paisaje yucateco en el proyecto socialista de Felipe Carrillo Puerto. *AV Investigación*. (9): 21-24.

Díaz, Miguel. 2019. Sombras y luces sobre un misterioso anticuario franco-mexicano. François Corroy y "tabasqueño por adopción". 1777-1836. *Oficio*. (9): 23-40.

_____. 2008. "De viajeros y coleccionistas de antigüedades. Frederik Waldeck en México: historia, origen y naturaleza del hombre americano en los albores de la modernidad". Tesis de doctorado. COLMIMCH. Michoacán.

Escalona, José. 2017. "La manufactura de los mayas. Los orígenes de una epistemología política del presente". En: Alejandro Agudo, Marco Estrada y Marianne Brag (eds.), *Estatalidades y soberanías disputadas: La reorganización contemporánea de lo político en América Latina*. pp. 117-141. México: COLMEX.

Ferrús, Beatriz. 2021. Estrategias de mediación cultural en la prensa ilustrada: *El álbum mexicano* (1849), viajes y paisajes. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.83509

Foucault, Michael. 2007. *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.

González, Cristina y Mayer, Alicia (eds.). 2015. Estudio preliminar a *Seis meses de residencia y viajes en México*. En: *Obras de Juan Ortega y Medina. 3. Literatura viajera*. pp. 9-20. México: UNAM.

Gutiérrez, Nicte-Há y Novelo, Claudio. 2013. La arquitectura neomaya en Yucatán: en búsqueda de la identidad nacional. *Arte y Sociedad*. (4).

Hale, Charles. 2007. *"Más que un indio": ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.

Havens, Timothy, Lotz, Amanda y Tinic, Serra. 2009. Critical media industry studies: a research approach. *Communication, culture & critique*. (2): 234-253.

Hernández, Alberto. 2016. "¿Herencia o apropiación? Chichen Itzá y su conformación como Patrimonio Cultural". Tesis de doctorado. UNAM. Ciudad de México.

Hobsbawm, Eric. 1998. *La era del capital*, 1848-1875. España: Crítica.

Humboldt, Alexander. 1878. *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de la América*. España: Gaspar Editores.

_____. 1827. *Ensayo político sobre la Nueva España*. Francia: Imprenta de Paul Renaurd.

Iturriaga, Eugenia. 2015. Discurso y práctica indigenista en Yucatán (1959-2003): el Centro Coordinador de Peto. *Temas antropológicos*. (2): 43-73.

Jolly, Jennifer. 2018. *Creating Pátzcuaro, creating México. Art, tourism and nation building under Lázaro Cárdenas*. Estados Unidos: University of Texas Press.

Joseph, Gilbert. 2010. *Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos, 1880-1924*. México: FCE.

Le Plongeon, Alice. s. f. *The Mayas*. Recuperado el 13 de septiembre de 2022 de: https://www.levir.com.br/theosophy/TheMayasADLP-2.html

Le Plongeon, Augustus. 1909. *Sacred mysteries among the mayas and the quiches*. New York: Theosophical Publishing Company.

_____. 1881. *Vestiges of the mayas, or facts tending to prove that communications and intimate relations must have existed, in very remote times, between the inhabitants of Mayab and those of Asia and Africa*. New York: John Polhemus.

Le Plongeon, Augustus y Dixon, Alice. 2001. *Aquí y allá en Yucatán*. Stella Mastrangelo (trad.). México: Mirada Viajera.

Lerner, Jesse. 2019. *Los mayas del modernismo*. México: Siglo XXI.

Leyva, Damiana. 2012. "La revista Tierra y el Partido Socialista del Sureste". En: Francisco Paoli Bolio *et al., La revolución en Yucatán. Nuevos ensayos*. pp. 203-236. Mérida: CEPSA.

López, Félix. 2011. Doc Savage. *Tebosfera*. https://www.tebeosfera.com/sagas/doc_savage_1933_dent.html

López, Hasan. 2017. *Zoos humanos, ethnic freaks y exhibiciones etnológicas. Una aproximación desde la antropología, la estética y la creación artística contemporánea*. España: Concreta.

Mantilla, Jorge. 2005. Los mayas en el pensamiento político de Felipe Carrillo Puerto. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*. 233(2): 26-43.

Miranda, Pedro. 2014. Viajeros y turistas de Yucatán, 1822-1915. *Iberoamericana*. (53): 7-28.

Moreno, Elda y Enseñat, Fernando. 2021. La historia del turismo en México. Primeros destinos, primeros turistas. *Península*. 16(2): 23-48.

Morin, Edgar. 1966. *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas*. España: Taurus.

Morley, Sylvanus. 1925. Chichen Itzá, an ancient American Mecca. *The national geographic magazine*. XLVII(1): 63-95.

Munro, Lisa. 2021. Crafting the secrets of the ancient Maya: media representations of archaeological exploration and the cultural politics of US informal empire in 1920s Yucatán. *Bulletin of the History of Archaeology*. 31(1): 1-14. https://doi. org/10.5334/bha-652

Navarrete, Carlos. 2000. *Palenque, 1784: el inicio de la aventura arqueológica maya*. México: Centro de Estudios Mayas.

Norman, Benjamin. 1843. *Rambles in Yucatán*. New York: J & H. G. Langley.

Novelo, Victoria. 2012. De revoluciones y cambios culturales. Yucatán, 1915-1929. *LiminaR*. (2): 178-194.

Ortega, Juan. 2015a. "Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente". En: María González y Alicia Mayer (eds.), *Obras de Juan A. Ortega y Medina*. vol. 3. pp. 491-540. México: UNAM.

_____. 2015b. "Estudio preliminar a Seis meses de residencia y viajes en México". En: María González y Alicia Mayer (eds.), *Obras de Juan A. Ortega y Medina*. vol. 3. pp. 333-374. México: UNAM.

Palacios, Guillermo. 2021. *Conquista y pérdida de Yucatán: la arqueología estadounidense en el "Área Maya" y el estado nacional mexicano, 1875-1940*. México: COLMEX.

_____. 2015. El Cónsul Thompson, los Bostonians y la formación de la galaxia Chichen, 1893-1904. *Historia mexicana*. LXV(1): 167-288.

_____. 2012. Los Bostonians, Yucatán y los primeros rumbos de la arqueología americanista estadunidense, 1875-1894. *Historia Mexicana*. LXII(1): 105-193.

Pat Boy Rap Maya. 2022. *Laayli' kuxa'ano'one ADN Maya Colectivo, Pat Boy, yaalen k'uj, all mayan' Black panther. Wakanda forever* [video]. YouTube. https://youtu.be/C9e-2W07rbM?si=PUCMgSDSVyQMMK2o

Pérez, Tomás. 2001. "La invención de una nación: La imagen de México en la prensa ilustrada de la primera mitad del siglo XIX. 1830-1855". En: Laura Suárez y Miguel Castro (coord.), *Empresa y cultura en tinta y papel* (1800-1860). pp. 395-408. México: Instituto Mora-UNAM.

Príncipe Maya. 06 de mayo de 2020. 13 BAKTUN-Primera película en Lengua Maya [película]. YouTube. https://youtu.be/RjLBZ2MlQCo?si=0HdV727A8Y85mQtf

Ramírez, Gabriel. 2006. Los mayas y los Lumière. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*. (237): 76-95.

Reed, Alma. 08 de abril de 1923. The well of the Maya's human sacrifice. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/1923/04/08/archives/the-well-of-the-mayas-human-sacrifice.html?smid=url-share

Restall, Mathew. 2004. Maya endogénesis. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 9(1): 64-89.

Ricalde, Ena. s. f. Tierra y el discurso de Carrillo Puerto. *Feria Inernacional de la Lectura Yucatán*. https://filey.org/espacio-cultural/exposiciones-cultural/tierra-el-magazine-del-sureste/?fbclid=IwAR2g7z66swfNP55h1bsmcftzmurm2cn6uxyozPdLuxFTiS1fiFEXAf6Qm8c

S.a. 09 de febrero de 2022. *KALIMAN-El misterio de Bonampak* [capítulo de radionovela]. YouTube. https://youtu.be/rdGDlZoqfdk?si=aKBPItlhtTOJdRXp

Salvatore, Ricardo. 1998. "The Enterprise of Knowledge: Representational Machines of Informal Empire". En: Joseph Gilbert, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore (eds.), *Close encounters of empire: writing the cultural History of US, Latin American Relations*. pp. 69-104. Londres: Duke University Press.

Savarino, Franco. 2017. El legado ancestral en un régimen político revolucionario: Yucatán, 1922-1924. *Academia XXII*. (16): 21-50.

Schuessler, Michael y Gómez, Amparo. 2011. *Tuyo hasta que me muera…: Epistolario de Alma Reed (Pixan Halal) y Felipe Carrillo Puerto (H'Pil Zutulché), marzo a diciembre de 1923*. México: CONACULTA.

Sellen, Adam. 2010. Los padres Camacho y su museo: dos puntos de luz en el Campeche del siglo XIX. *Península*. 5(1): 53-73.

Sistema de Información Cultural (SIC). 2022. XHNKA La voz del gran pueblo (FM) [registro de datos]. Recuperado el 2 de octubre de 2025 de: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=radi&table_id=5

Skandalis, Alexandros. 2020. Musical taste and the creation of place-dependent capital: Manchester and the indie music field. *Sociology*. 54(1): 124-141.

Stephens, John. 1843. *Incidents of travel in Yucatán*. New York: Harper & Brothers.

_____. 1841. *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán*. New York: Harper & Brothers.

Taracena, Arturo. 2019. *De la nostalgia por la memoria a la memoria nostálgica. La prensa literaria y la construcción del regionalismo yucateco en el siglo XIX*. Mérida: UNAM.

Taracena, Arturo y Sellen, Adam. 2006. Emanuel von Friedrichsthal: su viaje a América y el debate sobre el origen de la civilización maya. *Península*. 1(2): 49-79.

Tenorio, Mauricio. 1998. *Artilugios de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1890-1930,* México: FCE.

Thompson, Edward. 1914. The home of a forgotten race. Mysterious Chichen Itza, in Yucatan, Mexico. *National Geographic magazine*. VVX(6): 585-648.

Ureta, Chano (dir.). 1939. *La noche de los mayas* [película]. México: Fama Films.

Victoria, Jorge. 2010. *De la imagen, el poder y la vanidad: Porfirio Díaz en la tierra de los mayas (1906)*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán-CONACULTA.

Villalobos, Martha. 2006. *El bosque sitiado. Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas*. Mérida: CIESAS.

Whitmore, Silvia. 2005. Lord Kingsborourgh y su contribución a los estudios de la antigua Mesoamérica: las antigüedades de México. *The PARI Journal*. 9(4):8-16. www.mesoweb.com/pari/publications/journal/904/Kingsborough.pdf

Wolf, Eric. 2006. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Zúñiga, Federico. 2016. "Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano". Tesis de doctorado. UNAM. Ciudad de México.

Movilidades, migraciones y retornos en la costa sur de Nayarit

Ana María Salazar Peralta[1]

Introducción

Este ensayo es de carácter exploratorio respecto a la extensión y profundidad del tema migratorio. Tiene como objetivo presentar resultados de la investigación antropológica con enfoque en los estudios críticos del turismo, con lo cual abordo la realidad social de la costa sur de Nayarit. En ella se observa el impacto de las políticas neoliberales implementadas durante el siglo XX hasta la actualidad en las poblaciones costeras del municipio de Bahía de Banderas. Estas políticas han sido reconfiguradas a partir de las decisiones ejecutivas del gobierno mexicano, alineándose a las dinámicas del capital tardío a través de las políticas públicas que han incidido en los procesos socioterritoriales y socioambientales. A partir de esto se han promovido movilidades, inmovilidades, emigraciones, inmigraciones y retornos en una parte significativa de la población.

Todo ello reconfiguró los escenarios sociodemográficos y socioterritoriales, los cuales son gestionados en torno a la expansión turística en dicha región. Esto ha provocado anomalías sistémicas multinivel que, por más de cincuenta años, aún no encuentran solución; aumentando así los riesgos estructurales en las poblaciones locales. Sin embargo, la agencia social registrada durante las temporadas de campo realizadas en los últimos tres lustros de investigación –de 2010 a 2024–, muestran evidencias de la resiliencia social tanto en la narrativa política como en las acciones colectivas que reivindican los derechos sociales, culturales y ambientales ante las dificultades de la vida cotidiana en esta porción del país.

A casi 60 años del emplazamiento de los primeros enclaves turísticos en la costa sur de Nayarit, se observa que el modelo turístico se ha diversificado: pasando de

1 Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

un turismo masivo orientado a la oferta de sol y playa al exclusivo turismo *resort* –con grandes y espectaculares campos de golf–. Transitando así a la intensificación inmobiliaria a través del turismo residencial y post pandemia el nomadismo digital. Se observa también el dinamismo de la pesca turística y en menor medida del turismo alternativo –bien sea turismo ambiental, ecoturismo o turismo de aventura–.

Todo ello ocurre en la temporada alta de octubre a marzo cuando la afluencia de los visitantes es perceptible en las dinámicas sociales, concentrándose cuando la inmigración temporal arriba vía aérea: 3 386 326 viajeros al término del 2023, es decir, 9.4% más respecto al 2022.[2] También por la ocupación hotelera,[3] el consecuente aumento de los consumos en restaurantes, cafeterías y supermercados y, por supuesto, la presencia de los visitantes en las playas de los 23 destinos turísticos integrados a la marca turística Rivera Nayarit. Lo cual demanda la llegada de trabajadores del turismo y la construcción. Así, la vida social se dinamiza reactivando la economía dependiente del turismo, no solo en la franja marítimo terrestre, sino también en las localidades tierra adentro, bien sea en los condominios dormitorio o en las colonias residenciales de los trabajadores del turismo. Ello contrasta con los ritmos laborales y los ambientes de la franja agrícola de los ejidos y ranchos enclavados en el valle y la sierra de Vallejo.

La formación social de esta porción del territorio tiene una historia vinculada a los procesos migratorios de larga data. Estos se centran históricamente en un momento clave de la vida social de tres localidades del estado vecino de Jalisco: Talpa de Allende, Mascota y San Sebastián del Oeste –localizadas en la franja costa-sierra occidental– y cuya población enfrentó una de las más graves crisis de la minería a finales del siglo XIX, con el freno de la continuidad de la explotación minera establecida desde tiempos virreinales. Durante varios siglos, las ganancias derivadas de la minería constituyeron uno de los principales pilares de la economía regional y nacional; la cual, además, establecía la articulación productiva, económica y social entre lo local, lo nacional y lo global en un *continuum* histórico.

De tal suerte, la gran crisis derivada del colapso minero a finales del siglo XIX provocó la expulsión demográfica a diversos destinos; uno de los más cercanos se centró en Bahía de Banderas a través de la agroeconomía instalada en esta porción del territorio. Esto permitió el desplazamiento y la ocupación de la población migrante de las tres localidades de Jalisco que se instalaron en el sur

2 Registro de llegadas de vuelos y pasajeros de líneas aéreas comerciales y privadas que arriban al Aeropuerto Internacional de Puerto Vallarta.

3 "En 2023, en Nuevo Nayarit se hospedaron un millón 213 mil turistas, informó la Secretaría de Turismo por medio de su Sistema de Estadísticas DATATUR. El 90.3% de los turistas que visitaron el destino de playas nayaritas se hospedaron en hoteles de 5 estrellas" (Gobierno de Nayarit 2024).

de Nayarit, población que más tarde los volvería beneficiarios del reparto agrario de los gobiernos revolucionarios. Este dato resulta relevante en tanto que, un tercio de las familias investigadas, habla del origen familiar en las localidades mencionadas y cuyos ancestros fueron fundadores de las diversas localidades actuales del municipio de Bahía de Banderas. Esto permite establecer que las dinámicas sociodemográficas se fundamentan en la experiencia migratoria interna.

Los ejes teóricos y metodológicos

Las movilidades, las inmovilidades, las migraciones, las inmigraciones y los retornos migratorios son constantes en las dinámicas de las poblaciones contemporáneas, asociadas a la globalización del capitalismo tardío. Ello implica la movilidad de ideas, objetos y personas, elementos que forman parte del esquema de la circulación de capital (Appadurai 1991; Castells 2000; Sassen 2004; Urry 2011). De tal suerte, las dinámicas sociodemográficas se encuentran asociadas a la producción y circulación del capital, el cual se ha convertido en el eje del dominio de la humanidad en la era del capital tardío. Con este marco de referencia me pregunto: ¿cuál es la historia en las sociedades locales que han sido transformadas para servir a la expansión del turismo como correa de transmisión del poder del capital?

Las migraciones son fenómenos complejos y no solo están determinados por la pobreza o el desempleo. Saskia Sassen señala:

> los flujos migratorios están condicionados por dinámicas económico-políticas más amplias, en las que se sitúan les decisiones de los migrantes; las formas de internalización del capitalismo, los devastadores efectos de la globalización, la demanda efectiva por trabajadores de bajos salarios conforman la estructura del problema. Cada flujo migratorio se explica en situaciones específicas de cada país y período histórico (Sassen 2004: 63).

En ese sentido, la humanidad se encuentra en un escenario complejo denominado por la "pérdida masiva de hábitat" nos dice Sassen (Martín 2015). Esto es resultado de una 'guerra' como factor visible que gestiona apropiaciones de tierra, despojos, violencia e inseguridad que se traducen en expulsiones; estas también pueden ser debido a la desertificación o a las inundaciones –producto del cambio climático resultado de la antropogonía–. Todo ello contribuye a que las personas opten por la movilidad, la migración y la inmigración en busca de la supervivencia. Así, los inmigrantes gestionan su estatus migratorio y se defienden de la supuesta criminalidad –que en realidad es una falta administrativa– de su indocumentación, en la cual el poder de la ley y los acuerdos contractuales no encajan en el orden corporativo moderno (Sassen 2020).

Las expulsiones masivas conforman anomalías sistémicas del capitalismo tardío, bien sea por las guerras, el terrorismo y, en última instancia, por efecto del cambio climático. Este último se expresa a través del estrés hídrico[4] que afecta a una de cada seis personas en el mundo, o bien, a quienes viven sin tener acceso al agua potable (Aquae Fundación 2025), particularmente en países en desarrollo. En cualquier caso, el efecto antropogénico provocado por la compulsión del capital deja saldos insospechados a nivel de las poblaciones humanas.

El fenómeno migratorio ha adquirido relevancia como un campo de conocimiento diverso y complejo para los estudios sociológicos, antropológicos y económicos, pues evidencia los problemas laborales, socioeconómicos, culturales e históricos. Siendo este un proceso de movilidad social generado en la transición de una sociedad con escaso desarrollo socioeconómico a otra desarrollada (Ayvar y Armas 2014). Más allá de la larga tradición histórica de los procesos migratorios de México hacia los Estados Unidos, los cuales iniciaron a mediados del siglo XIX con la firma del *Tratado de Guadalupe Hidalgo*[5] entre México y nuestro vecino del norte. Ello estabilizó las dinámicas de relación entre dos naciones por la división fronteriza ante la separación de los territorios ancestralmente ocupados por pueblos indígenas y mestizos.

En la actualidad, los procesos migratorios observan evoluciones y transformaciones no solo en las tendencias y en los perfiles de los migrantes (Ayvar y Armas 2014) sino en la violación de los derechos humanos de las personas que migran. De esta manera, se obliga a profundizar en el análisis la migración reportada por diversos estudiosos del fenómeno migratorio que, en el siglo XX identificaron a la migración con una carga denostativa entre las familias registradas. Con el paso del tiempo, el concepto que acompaña al ejercicio de emigrar entró en un ámbito necesario para aliviar la precariedad económica, provocada por los procesos de desposesión que se intensificaron por las expulsiones derivadas de las políticas neoliberales, en principio temporales, y en muchos casos permanentes sin documentación migratoria.

El proceso migratorio se intensifico ante el desplome de la estructura agraria que provocó inestabilidad en amplias zonas y sectores sociales del país. El derrumbe de la estructura agraria privilegió la acumulación del capital con las actividades terciarias en detrimento del sector productivo agrario, provocando con ello explotación y miseria. En consecuencia, la migración adquirió un estatuto de alivio a la presión de la población desocupada: las ganancias económicas de dichos trabajadores fueron aprovechada por el Estado incorporándola al Producto

4 Véase: ONU (2021) y Caballero (2017).

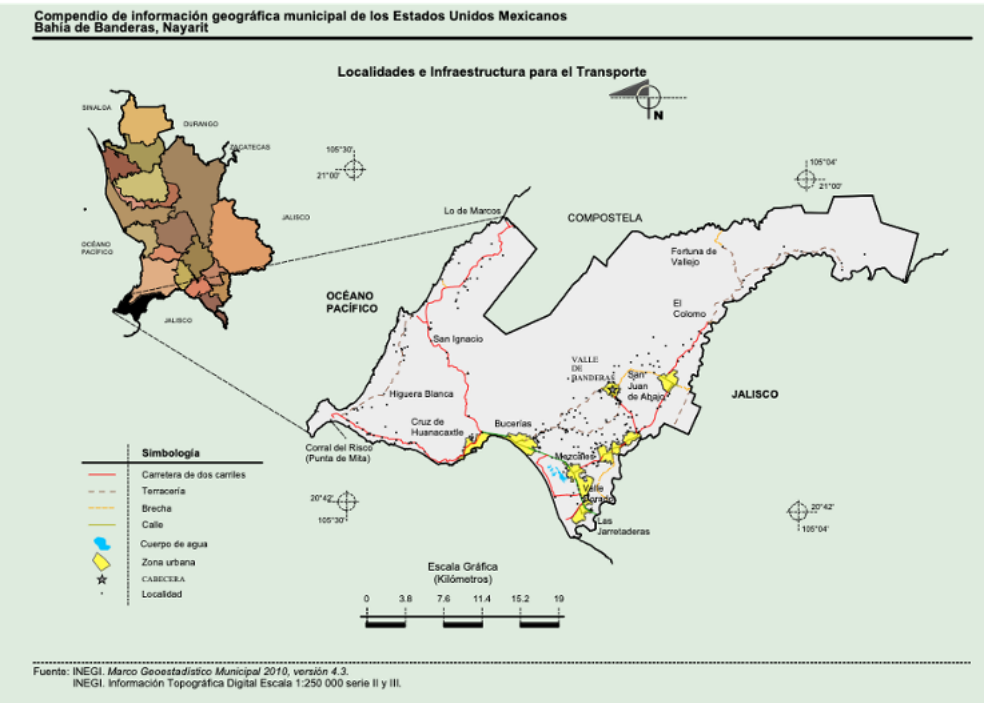
5 Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8_1.html

Interno Bruto por la importancia de los flujos de las remesas enviadas y obtenidas por los migrantes y jornaleros internacionales. En tal sentido, el tema migratorio empezó a fluir en las entrevistas semiestructuradas en torno a las dinámicas sociodemográficas e históricas ante la evolución de los enclaves turísticos en la región costa sur de Nayarit.

A partir de ello, inicié el registro del dato y más tarde, el seguimiento individual a través de las entrevistas semiestructuradas orientadas a las historias de vida de algunos de los actores detectados respecto al tema migratorio; de tal suerte, orienté la búsqueda hacia las historias de vida de los sujetos clave en relación con el tema familia y la migración. Ello derivó en la búsqueda bibliográfica y el uso del motor de búsqueda, información que ha sido tamizada para rescatar de los datos testimoniales. Amén de asistir a algunas sesiones de seminarios de la Red Interamericana de Estudios de Familia y Parentesco (RIEFAP), espacio académico en el cual encontré una fuente de información importante en torno a la experiencia migratoria y la familia. En particular con la intervención de Adriana Cruz-Manjarrez y su aporte al conocimiento de las experiencias de retorno transnacional en las familias mayas yucatecas.

Este seguimiento permitió construir un marco idóneo para la reflexión en torno al contexto del dato local en Bahía de Banderas, así como a los procesos migratorios, la familia y los retornos –procesos situados en los contextos turísticos del sur de Nayarit–. A partir de ello, tuve oportunidad de recuperar ocho historias de vida (2021-2023) que abordan la experiencia del proceso migratorio, las emociones, los duelos familiares, las decepciones y las decisiones del retorno a la patria, así como su inserción a los procesos sociales en sus localidades.

Figura 1. Localidades e infraestructura para el transporte en Bahía de Banderas.



Fuente: INEGI (2010).

Migración y turismo en el sur de Nayarit

En este apartado me acerco a la reflexión histórico-política a nivel regional, para comprender el entramado de las decisiones de naturaleza político-económica que han configurado el escenario complejo y desigual respecto a la dimensión socioterritorial y sociodemográfica. A la vez, oriento cada una de las formas de expansión del capital en el municipio de Bahía de Banderas pues estas repercuten en la calidad de vida de las sociedades locales en relación con el campo del turismo. El turismo se convirtió en una estrategia de política pública bajo la premisa de llevar el desarrollo social y mitigar las desigualdades sociales. Dicha premisa no solo se convirtió en una oportunidad de negocios, sino también de ocupación, de destino y residencia para los inmigrantes translocales que laboran como prestadores de servicios para el turismo.

La historia del turismo en el sur de Nayarit inicia con las expropiaciones de amplias extensiones de terrenos ejidales para levantar, desde 1957, la infraestructura del Aeropuerto Internacional de Puerto Vallarta (Gómez 2021). Más tarde, en la década de los setenta y por decreto presidencial, se crea Nuevo Vallarta, desarrollo náutico, turístico y residencial (Massé *et al.* 2018) ahora conocido como Nuevo Nayarit.

Desde entonces, el gobierno nacional ha gestionado una dinámica expansiva del turismo sobre las localidades de la franja marítimo-terrestre del sur de Nayarit. Al tiempo de gestionar el desarrollo paulatino de los enclaves turísticos, hubo compensaciones de infraestructura como la carretera 200, la urbanización en los pueblos costeros, la construcción de plantas de saneamiento de las aguas residuales y pozos de agua potable, así como la organización de cooperativas pesqueras y de comercialización de productos del campo.

A lo anterior se sumó la construcción del Hospital Regional en San Pancho. Dicho hospital fue dotado con la tecnología médica de última generación, misma que en la gestión posterior fue trasladada a Tepic 'donde era más necesaria'. En efecto, el ejecutivo estatal sustrajo los bienes de una población en crecimiento que sin duda requería a corto, mediano y largo plazo atender a los ciudadanos –fueran o no trabajadores del turismo–. La incorporación del equipo médico y el personal de enfermería –quienes veían un futuro virtuoso– pronto sufrió, no la austeridad, sino el resultado del despojo. Como ejemplo de ello tenemos el testimonio de los médicos de guardia, quienes declaran tener que dormir sobre cajas recicladas en un hacinamiento poco saludable.

Ello nos habla de un proceso poco planificado de despojo respecto a la gestión y gobernanza para la expansión turística, lo cual termina contribuyendo a la precarización y al intenso despojo a lo largo de los años que la política del desarrollo implementó desde la década de los ochenta en México. Aspecto que se suma al efecto negativo del abandono de la rectoría de los gobiernos mexicanos, respecto a la promoción de las exportaciones y la inversión estatal de la economía. Todo lo anterior profundizó la desigualdad e incidió en la distorsión de las señales del mercado, lo suficiente como para producir resultados negativos en el desarrollo, según asienta Clancy (2001).

Finalmente, en marzo del 2020 se anunció el curso de la epidemia de COVID-19. Fue entonces que hubo que enfrentar las consecuencias negativas de las decisiones políticas del pasado en todas y cada una de las poblaciones locales, nacionales y globales. Así, esas estructuras sanitarias –decadentes y vacías de infraestructura–, medicamentos y equipos médicos y de enfermería fueron los encargados de salvar vidas –arriesgando la propia–. La rápida respuesta del gobierno federal de la Cuarta Transformación solventó asertivamente la coyuntura sanitaria pues se destinó acercar los beneficios médicos y de enfermería, así como

la infraestructura necesaria; incluso se construyeron nuevos centros hospitalarios para enfrentar la pandemia con justicia social. Muchos murieron,[6] pero la mayoría sobrevivió y empezó a reflexionar sobre su historia y su devenir. Como el ave fénix, la ciudadanía empezó a resurgir de las cenizas y, sobre todo, a recuperar el valor de lo propio y de sus vocaciones agrarias y de la pesca ribereña; aspectos fundamentales que les ayudaron a solventar la sobrevivencia y sobrellevar ese momento aciago.

El recuento demográfico mostró, en efecto, la pérdida de un número importante de personas. En ese marco, pudimos llevar a cabo 99 cuestionarios y 10 entrevistas virtuales, cuyos resultados son, en extenso, producto de otros trabajos. En estos pude confirmar la residencia por convicción de un buen número de turistas residenciales que prefirió quedarse y ayudar a los habitantes de las sociedades locales con despensas, apoyos económicos para tratamientos médicos, cuidados sanitarios de empleados domésticos y facilitación de los servicios que ellos requieren cotidianamente. El grueso de la población de la costa, el valle y la sierra de Vallejo permanecieron varados ante el cierre de las actividades productivas del turismo, hasta su reactivación en la temporada alta del 2021; en la cual tuve oportunidad de registrar y corroborar la información recabada de forma virtual durante el encierro involuntario del confinamiento.

En los párrafos anteriores, advertía que las decisiones gubernamentales que impulsaron la producción del espacio para los enclaves del turismo en el territorio costero del municipio de Bahía de Banderas han tenido profundas repercusiones en la vida de las sociedades locales. Entre estas, la sustitución de las actividades agrarias y la pesca ribereña por el turismo tutelado por el Estado-nación. Con ello, no solo se convirtió al turismo en una estrategia de política pública –bajo la premisa de llevar el desarrollo social para mitigar las desigualdades sociales–, sino que elevó al turismo a una oportunidad de negocios, de ocupación y de destino; también de residencia para los migrantes internos o inmigrantes translocales que laboran para el turismo, conformando así un entramado demográfico dinámico, fluido y fluctuante como lo hemos comprobado recientemente.

Esto tuvo lugar a la par de despojos territoriales y delitos ambientales provocados por la irracionalidad empresarial, la cual deriva en un pronunciado deterioro ambiental. Sí, la llegada del turismo a finales del 2021 enfrentó las consecuencias de la salida de un buen número de sus trabajadores y prestadores de servicios que lentamente fueron regresando. Mientras que la población local ha sufrido las expropiaciones y el derrumbe de la estructura agraria, fue en gran medida la proveedora para la recuperación y la sobrevivencia; pese haber sido el sector

6 El registro en Bahía de Banderas muestra 21 422 contagios confirmados; 384 defunciones y 7355 casos sospechosos (GNcys 2022).

que sufrió las imposiciones de las decisiones globales en los espacios locales al gestionar las expulsiones de la mano de obra, obligada por las nuevas condiciones salariales y culturales del turismo impuestas por la producción del capital, por medio de la dominación política y los procesos de desposesión (Harvey 2005).

En años recientes, las agencias supranacionales como la ONU y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) han cuestionado las tendencias emergentes respecto a la movilidad e inmovilidad humana y el desarrollo; haciendo un seguimiento en el marco de las naciones de la región latinoamericana y señalando que la migración ha sido un medio para mejorar el nivel de vida de quienes optan por ello. No obstante, hemos transitado de una migración individual de la emigración mexicana –observada por Manuel Gamio durante las primeras décadas del siglo XX– a los Estados Unidos, la cual ha ido evolucionado y transformándose para movilizar a familias e incluso a las infancias sin acompañamiento.

Gamio, siguiendo los testimonios de los entrevistados, descubrió el mecanismo fundamental del impulso de este fenómeno social. Estas fueron las redes migratorias embrionarias, es decir, las redes familiares a través de las cuales empezaron a formarse los primeros flujos de migrantes mexicanos que se desplazaron a los Estados Unidos; de tal suerte que dichas redes embrionarias, fundamentadas en las relaciones interpersonales, constituyeron un factor fundamental para consolidar el fenómeno migratorio internacional para la población mexicana (Alanís 2020).

Precisamente, los flujos migratorios internacionales de nayaritas hacia los Estados Unidos han seguido la tendencia histórica de las redes familiares. De tal suerte, los lugares o destinos más frecuentes son: California, Nevada, Texas, Carolina del Norte y Carolina del Sur, Luisiana, Washington, Arizona, Nuevo México, Utah y Montana (Gómez 2010, como se citó en Madera-Pacheco y de Dios 2016).

De acuerdo con el último Censo de población (INEGI 2020) y Telencuestas (2020), en 2020 Bahía de Banderas tenía 187 632 habitantes: 93 338 mujeres –49.7%– y 94 294 hombres –50.3%–. Estos datos confirman que Bahía de Banderas es el segundo municipio más poblado, cuya población representa el 15.2% de la población total del estado de Nayarit. Lo cual coincide con el incremento poblacional del 2.1% de la población extranjera entre 2015 y 2020. Para el periodo 2019-2021, "Nayarit se ubicó entre los 20 estados con más documentación de personas extranjeras con fines de residencia temporal o permanente" (González y Aguilar 2022: 13). Mientras que, la inmigración interna registrada por INEGI (2020) revela que, de cada 100 personas: 38 arribaron de Jalisco, 8 de Baja California, 6 de Chiapas, 6 de Guerrero y 6 de Sinaloa. Dato que contrasta con la salida de la población local pues, de cada 100 personas: 37 fueron a vivir a Jalisco, 18 a Baja California,

9 a Sinaloa, 4 a Sonora y 3 a Baja California Sur, dando como resultado 38 538 habitantes que viven fuera de su lugar de origen.

Respecto a la migración internacional, Nayarit se encuentra entre los primeros estados expulsores de población. El dato más reciente de 2020 advierte que la población que emigró suma 13 609 personas, de estas, 93 de cada 100 buscaron hacer vida en los Estados Unidos. Es por ello que la entidad ocupó el lugar número 20

> con respecto a las matrículas consulares emitidas por representaciones de México en Estados Unidos; la posición 18 en 2021 en cuanto a los eventos de repatriación por autoridades migratorias de Estados Unidos; el lugar 24 como estado de destino, principalmente a los municipios de Tepic, Bahía de Banderas, Compostela y Santiago Ixcuintla, y se ubicó en el vigésimo cuarto lugar a nivel nacional en cuanto a recepción de remesas, alcanzando en 2021 854 millones de dólares (González y Aguilar 2022: 13).

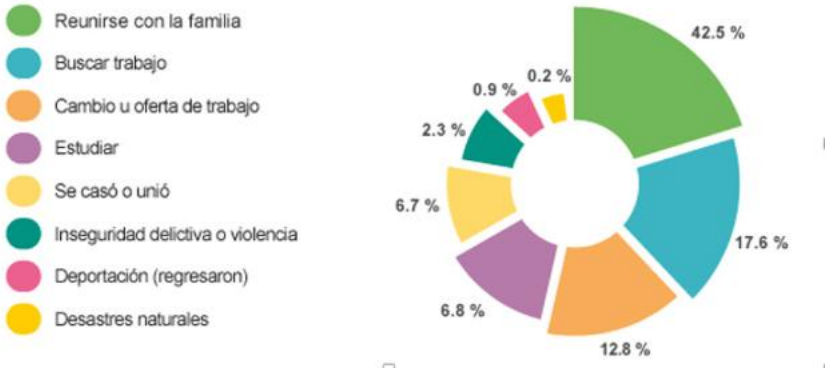
En este tenor, Rodolfo García Zamora (2006) menciona en su trabajo que, la migración internacional y el desarrollo en México a inicios del siglo XXI, constituyen la era de la globalización de las migraciones. Las cuales son resultado, por una parte, del libre movimiento de capital, así como de los beneficios económicos y sociales en todas las sociedades. Y por otra, del poder liberador del flujo de ideas y de información guiado por las nuevas tecnologías; en ese sentido, las migraciones han ayudado a reducir la miseria en algunas economías emergentes –como la china o la hindú–. Sin embargo, esto no exime de responsabilidad estructural a dichos procesos, ya que también producen efectos devastadores en las relaciones al interior de los países y entre regiones.

Dichos efectos nocivos se aprecian, asimismo, en muchos países industrializados como nuestro vecino del norte, donde amplias masas de población han visto aumentar el desempleo hasta llegar a niveles desconocidos, cuestión que inició desde los años treinta del siglo XX. Ello ha aumentado la desigualdad de ingresos, lo cual ha alcanzado niveles que no se daban desde el siglo XIX. Indudablemente, este complejo dinamismo estructural plantea profundos desafíos sociales ante las migraciones globales del siglo XXI.

Por su parte, Alfonso González Damian (2021), apoyándose en Yves Michaud (2015), argumenta que los planes de desarrollo turístico a nivel nacional mantienen una orientación enfocada a la atención de los grupos empoderados. Lo cual es evidencia de la noción, mayoritariamente extendida, de que el turismo es una actividad económica, un negocio y, de hecho, un verdadero lujo que normaliza la exclusión de amplios sectores de la población. Se argumenta que ha habido

un cambio en la sensibilidad de la sociedad con el crecimiento del hedonismo, la búsqueda de las sensaciones, las experiencias, el gusto por la música, el arte y las atmósferas.

Figura 2. Principales causas de migración de las personas en Nayarit.



Fuente: INEGI (2020).

Puedo afirmar que, el arribo del turismo al sur de Nayarit, reconfiguró el escenario sociodemográfico y socioterritorial gestionados por la expansión económica de las empresas turísticas –provocando con ello la expulsión de la población local–. Misma que hasta el año de 2020 mantenía la tendencia de la inmigración internacional de las entidades expulsoras nacionales: el 40.0% de la población de 5 años y más se desplazó por trabajo, el 40.9% por la reunificación familiar, el 3.3 % para estudiar, el 3.3% por inseguridad y el 10.5% por otras causas.

En el 2010 la aparición de noticias periodísticas me llevó al registro del "Programa 3 x 1 para migrantes" en la región –P 3x1–. El Programa 3x1 para migrantes es una iniciativa ciudadana de los mexicanos que viven en el extranjero (Fernández, García y Vila 2006), la cual les brinda la oportunidad de canalizar recursos a sus lugares de origen para el mejoramiento de la infraestructura de desarrollo social.

Dicho programa funciona a través de las aportaciones de los clubes de migrantes radicados en los destinos estadounidenses a través de SEDESOL –ahora BIENESTAR–. Esta agencia del gobierno mexicano funciona a nivel estatal y municipal para que, por cada peso que aporten los migrantes, las instancias de gobierno aporten 3 –siguiendo las reglas operativas del programa– (Secretaría de Gobernación 2019). Bien sea para el mejoramiento de la red de agua potable, drenaje o electrificación; educación, salud y deporte; comunicaciones, caminos y carreteras; mejoramiento

urbano; saneamiento ambiental y conservación de recursos naturales; cultura y recreación; becas educativas y todas aquellas iniciativas en materia de desarrollo social comunitario. Cabe señalar que dicho programa cubre las 32 entidades federativas a través del seguimiento de los programas de BIENESTAR a nivel municipal; pude advertir la relevancia de la complementariedad de dicho programa con otros programas federales.

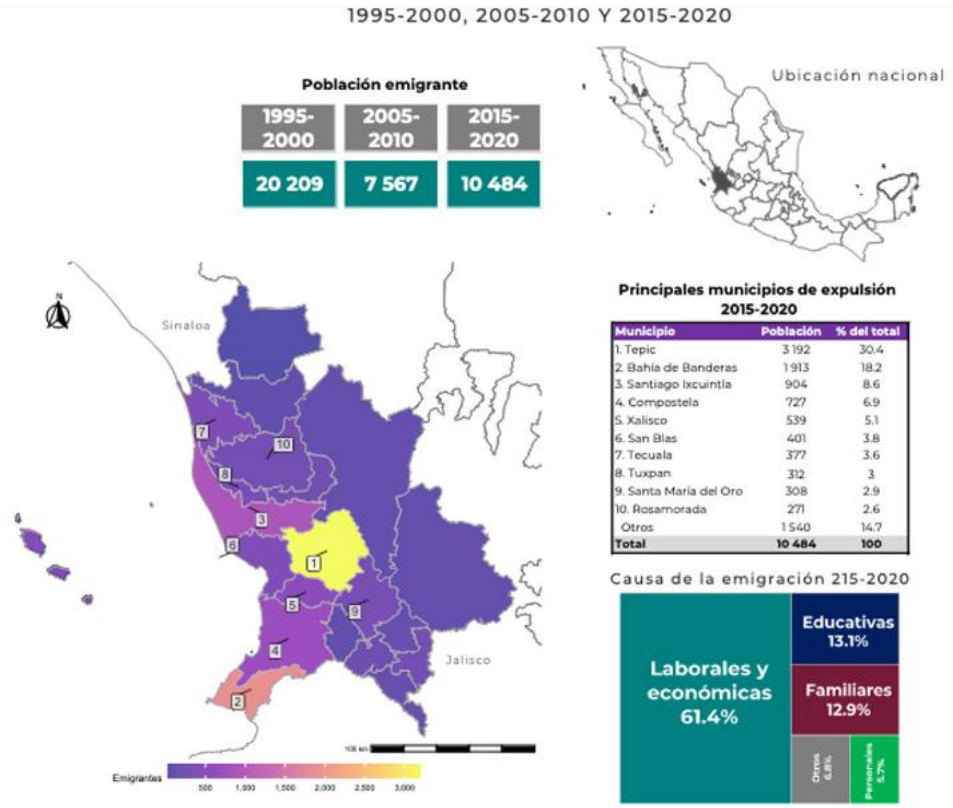
Asimismo, detecté la existencia del Fondo de Infraestructura Social Municipal (FISM), orientado para disminuir la pobreza extrema y el rezago social. Sus objetivos se fundamentan en la Ley de Coordinación Fiscal, particularmente, en el artículo 33 que especifica que:

> (…) los recursos que reciban las entidades federativas, los municipios y las demarcaciones territoriales a través del FISM se destinarán exclusivamente al financiamiento de obras, acciones sociales básicas e inversiones que beneficien directamente a la población en pobreza extrema, localidades con alto o muy alto nivel de rezago social, conforme a los previsto en la Ley General de Desarrollo Social, y en las zonas de atención prioritaria (H. Congreso de la Unión 2018: 32).

La evaluación de consistencia, eficacia y resultados del Programa FISM de Bahía de Banderas para el ejercicio fiscal 2020, contenido en el Plan de Desarrollo 2017-2021, es evaluada a través de CONEVAL. En el año 2018 fue publicada la Ley de Atención y Protección a Migrantes y sus Familias del Estado de Nayarit. Asimismo

> la entidad cuenta con el Instituto de Atención y Protección a Migrantes y sus Familias del Estado de Nayarit, el cual tiene la atribución de diseñar políticas que garanticen la protección de las personas migrantes, así como procurar el acceso de éstas a los servicios de salud, educación y seguridad (González y Aguilar 2022: 14).

Figura 3. Población emigrante de Nayarit.



Fuente: González y Aguilar (2022: 17).

Lo anterior permite comprender la cara positiva de la emigración de los nayaritas de Bahía de Banderas. Respecto a la economía local y el valor de las remesas, González y Aguilar advierten, según datos del Banco de México (Banxico), que

> en 2018, el total de remesas que ingresaron a Nayarit fue de 548 millones de dólares, cifra que aumentó a 673 millones en 2020 (…). En este mismo año, las remesas representaron 3.8% del producto interno bruto (PIB) estatal. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020, 41 512 hogares recibieron remesas, lo que significó 11.6% del total de hogares en la entidad (2022: 18).

Siendo las cabeceras municipales las beneficiarias de la captación del 50% del valor de las remesas, excepto Bahía de Banderas, "que aun cuando es el segundo municipio expulsor no se encuentra dentro de los tres primeros receptores de estos ingresos" (González y Aguilar 2022: 14).

Así, las noticias acerca del Programa 3x1 dejan ver los avances y la consolidación de este programa gubernamental. A través de este se hace presentes a los ausentes de las localidades de origen para apoyar las iniciativas ciudadanas de los migrantes –organizados en clubes de los lugares destino–, aportando financiamiento para resolver problemas o necesidades prioritarias existentes en las localidades del municipio de Bahía de Banderas por medio de la consulta ciudadana. Lo cual ha permitido enfrentar y solucionar el rezago de la infraestructura básica municipal: redes de agua potable, drenaje sanitario y electrificación, así como pavimentación de calles y mejoramiento de viviendas. Todas estas acciones contribuyen al desarrollo de las localidades de origen a través de la portación de los tres órdenes de gobierno: federal, estatal y municipal. Con ello se arropan las iniciativas de las organizaciones de migrantes en el extranjero.

Por otro lado, he podido registrar la relevancia de las Ferias de Nayarit en California –cuya historia se remonta a octubre de 1989 durante el gobierno de Celso Humberto Delgado Ramírez–. Estas ferias tienen la encomienda de promover el acercamiento de los bienes producidos en Nayarit y hacerlos llegar a los migrantes 'para fortalecer la identidad y pertenencia a la matria'; al tiempo de promover la actividad turística en las localidades de la franja marítima de Nayarit y sus pueblos mágicos.

El 3 y 4 de agosto de 2024, la Feria Nayarit en California tuvo por sede la Sport Arena Dr. en Pico Rivera, California; esta se encuentra auspiciada por la Federación de Nayaritas en Estados Unidos (FENINE). Además de los stands de productos de origen nayarita, la Expo *gourmet*, las artesanías, los productos típicos y los grupos musicales, Bahía de Banderas promovió –junto con Compostela y San Blas– la visita a las playas y resorts de la Riviera Nayarit.

Hagamos historia juntos

Entre las acciones ciudadanas de acercamiento con las comunidades migrantes del sur de Nayarit en Estados Unidos, encontramos asociaciones civiles enfocadas a la gestión social y a la regeneración de los lazos sociales, como "Hagamos historia juntos, A.C.", la cual tiene puentes de acercamiento entre las familias emigrantes –separadas por el sueño de un mejor porvenir– y aquellas que han quedado en los lugares de origen. Dicha asociación se encuentra lidereada por Ismael Duñalds, exdiputado local oriundo de Valle de Banderas, y quien se ha

dado a la tarea de gestionar acciones filantrópicas desde hace seis años en torno al bienestar de las familias, las infancias y los migrantes del municipio que residen en los Estados Unidos.

En su calidad de diputado por el Distrito XVIII, Duñalds fue vicepresidente de la Comisión de Migrantes y Grupos Vulnerables de la Legislatura de Nayarit, donde contribuyó a crear el Instituto de Atención y Protección a Migrantes y sus familias. La función de dicho instituto es promover mecanismos de atención, asesoría y servicios respecto a los trámites de visa americana, pasaporte, seguro social norteamericano para los exbraceros, así como el Fondo de apoyo a migrantes y el viaje cultural. Además de la repatriación de cuerpos, las representaciones del gobierno del estado en Texas, Los Ángeles, Chicago y Tijuana; así como del trabajo coordinado con las 19 federaciones de clubes de migrantes en la Unión Americana, una en Ciudad de México y otra en Nuevo León (entrevista personal con Ismael Duñalds realizada en 2023).

Entre los programas exitosos promovidos por dicha dependencia del gobierno nayarita, se encuentran, por un lado, el Programa Uniendo Corazones Nayaritas, dirigido a los adultos mayores cuyos hijos se encuentran en calidad de migrantes indocumentados con residencia en los Estados Unidos. Este ofrece asesoría gratuita para facilitar administrativamente las visitas a sus familiares fuera del país. Por otro lado, está el Programa Doble Nacionalidad, cuya convocatoria promueve la participación de los migrantes residentes en Estados Unidos por el "reconocimiento al migrante nayarita".

Finalmente, respecto a la gobernanza de la migración, se ofrece asesoría legal a los trabajadores y retornados para ser elegibles a recibir una pensión por jubilación –otorgada por la Administración del Seguro Social Americano–. Dicho programa está destinado para aquellos individuos que hayan trabajado al menos 10 años en la Unión Americana. Este se gestiona a través de la asistencia y protección del Consulado General de México de la Secretaría de Relaciones Exteriores en los Ángeles, California y el Consulado de los Estados Unidos en Guadalajara, en el marco de los 200 años de relaciones diplomáticas México-Estados Unidos.

En la entrevista sostenida con Ismael Duñalds, afirmó que cerca de un millón de migrantes nayaritas viven en los Estados Unidos, particularmente, 500 000 de ellos viven en California, según datos de la FENINE. Sin embargo, enfatizó:

> no existía un marco legal ni programas enfocados a la atención de los migrantes y sus familias en Nayarit; de ahí que sea un desafío social lograr construir el marco legal y la estructura administrativa necesaria para generar los programas necesarios en Nayarit para el logro de tal

> avance social tendiente a la preservación de la unidad familiar y cultural de las tradiciones locales (entrevista personal realizada en 2023).

A continuación, presento los datos testimoniales otorgados por los entrevistados, cuya narrativa sugiere un claro patrón que delinea las redes migratorias embrionarias, es decir, las redes familiares que históricamente han consolidado un dispositivo efectivo de los enclaves migratorios para la supervivencia de los nayaritas en los Estados Unidos. En tal sentido, presento al primer entrevistado: es un hombre adulto mayor, quien mencionó ser originario de Puerto Vallarta; se casó con una joven mujer de una de las principales familias fundadoras del poblado de Bucerías. Además de cultivar la tierra y ser un reconocido pescador dentro de la comunidad, desarrolló la habilidad y el conocimiento para el mantenimiento de la maquinaria pesada utilizada para abrir el trazo de la carretera 200 Tepic-Bahía de Banderas-Puerto Vallarta en 1969.

El entrevistado también menciona que las expropiaciones territoriales a los ejidos, especialmente las tierras usufructuadas por su familia, tuvieron un fuerte impacto en su vida; hecho que se agudizó cuando él impulsó la propuesta de la veda del ostión entre las cooperativas de pescadores, como respuesta ante la paulatina extinción del recurso entre los pueblos costeros –extinción que, tal vez, fue consecuencia del avance de la infraestructura hotelera–. Esto provocó una reacción violenta entre los pescadores ribereños, y lo llevó a decidir salir de Bucerías con su familia –su esposa embarazada y su primogénito–. Así, todos ellos emigraron y se unieron a otros familiares y amigos migrantes, miembros de ambas familias en California; allá pasaron más de diez años, tiempo en el cual tuvo otros dos hijos. Luego regresó voluntariamente a defender sus derechos agrarios dentro del ejido. Su inserción al turismo fue a través de la fundación de una empresa de transporte marítimo para llevar a los turistas a las Islas Marietas.

La segunda entrevistada es una mujer adulta mayor quien cuenta su vida desde la niñez –cuando en Bucerías solo existían un puñado de chozas de pescadores–. Ella menciona que cuando era niña, su patio de juegos era la playa: metía la mano entre la arena y sacaba almejas y otros moluscos que hoy día han desparecido. Y durante el tórrido verano, subían a la sierra para acampar por semanas viviendo a la sombra de los capomos. Cuando hubo la oportunidad de emigrar con su esposo y su hijo, asumió la experiencia migratoria como un destino temporal. Las primeras semanas sobrevivieron con los recursos económicos que llevaban y luego con préstamos de su familia y amigos, hasta que su marido encontró trabajo; más tarde, ella desarrolló una cocina económica para contribuir al sostenimiento de la familia, la cual fue aumentando.

La ocupación de la cocina y su trabajo doméstico le consumían los días, viendo a sus hijos crecer hasta que tuvieron que regresar para seguir conservando los

derechos agrarios dentro del ejido. Un buen día, y ante la presión de la migra, la familia decidió regresar. Su inserción al turismo en Bucerías ocurrió a su regreso, y consistió en cuidar y limpiar el hotel Bucerías que el FIBBA construyó en compensación por las expropiaciones de tierra al ejido. Este fue un trabajo voluntario para ayudar a consolidar el negocio hotelero. Durante ese tiempo, ella y su esposo terminaron de construir su casa de mampostería en una de las calles céntricas de Bucerías.

El tercer entrevistado nació en Bucerías, es un hombre de mediana edad. Menciona que, siendo un infante, emigró con sus padres a San Fernando California, ahí realizó estudios primarios y obtuvo el certificado de educación media superior en el San Fernando High School. Al término de sus estudios, tuvo ocupaciones comerciales en varias ciudades estadounidenses hasta su regreso a Bucerías en 1988; entonces inició su inserción al turismo a través de una serie de actividades diversas: fue agente de Relaciones Públicas en el Hotel Four Sessions en Punta Mita; al término de este trabajo, inició una serie de actividades empresariales como dirigente de la Cooperativa de Producción Pesquera de Punta Mita-Marietas; es gestor y promotor del proyecto La Darsena de Bucerías –con financiamiento de SAGARPA-CONAPESCA–; es asesor y promotor de diversos proyectos productivos agrícolas financiados por SAGARPA-SEDATU para los agricultores de Valle de Banderas.

También es gestor del Financiamiento para Mejoras del Sistema de Riego de Grupo HIMBA y FAPPA-SEDATU, así como del Programa de apoyo a diversos proyectos productivos en los núcleos agrarios del municipio de Bahía de Banderas. Además ha participado en contiendas políticas del municipio, no obstante, ante el desencanto en este ramo, decidió ocuparse de sus negocios como promotor y asesor inmobiliario de la migración internacional de jubilados que buscan segundas residencias en esta porción de México.

La cuarta entrevistada es una mujer de mediana edad nacida en Bucerías. Tiene estudios primarios y secundarios en la localidad; cuando se planteó integrarse a los estudios superiores, tuvo la invitación de un amigo de su padrastro canadiense para hacerse cargo del cuidado de sus hijos en Canadá. Entonces emigró a una ciudad y de ahí a un área rural, donde pudo desarrollar estudios de permacultura y apreciar la vida del campo –haciendo conciencia del progresivo deterioro ecológico del planeta–.

Desde su retorno voluntario a Bucerías, se insertó al turismo haciéndose cargo de los servicios turísticos de apoyo y cuidado a los residentes extranjeros de la tercera edad que le contratan por temporadas para transportarlos, tramitar asuntos en las agencias mexicanas, proveer de cuidados y dar seguimiento a sus tratamientos médicos. Ella es una activista ambiental ampliamente reconocida entre el colectivo de los grupos ambientalistas del municipio.

La quinta entrevista corresponde a un hombre de mediana edad quien, ante los procesos de expropiaciones de tierras del ejido de Valle de Banderas, emigró con sus padres y hermana al sur de California. Allá realizó estudios primarios, secundarios y profesionales en Pedagogía; cuenta con las dos nacionalidades. A su regreso voluntario a Valle de Banderas, ha desarrollado actividades empresariales y comerciales. Ha sido un gestor activo de la asociación civil "Sin olvidar a Valle de Banderas", organización dedicada al mejoramiento de la imagen urbana a través de la pintura mural que recuerda los valores locales y el orgullo de pertenecer a un pueblo agrario con profunda historia cultural. Como empresario, es fundador de la Cafetería Temichoque, obligado punto de reunión social en dicha localidad.

La sexta entrevista presenta a un hombre de mediana edad nacido en Cruz de Huanacaxtle, y cuya familia de agricultores y pescadores –en los años setenta– tuvo que dejar ir a sus hijos como migrantes a los Estados Unidos; su hermano mayor tenía unos cuantos años viviendo en Arizona. Cuando emigró, llegó con la ilusión de estudiar y trabajar, pero solo pudo trabajar obteniendo un salario precario en Colorado. Ante la inseguridad por la migra, decidió regresar voluntariamente a Cruz de Huanacaxtle –teniendo el conocimiento del manejo de los productos del mar y su comercialización–. Esto le facilitó instalarse en el recién abierto Mercado del Mar, situado en la zona previamente mencionada. En poco tiempo se convirtió un próspero empresario regional de pescados y mariscos.

La séptima entrevista se enfoca en un hombre de mediana edad, nacido en Zacatecas, que emigró de su lugar de origen desde pequeño para ir a vivir con sus hermanos mayores y una tía a Puerto Vallarta. Recién terminada la secundaria, decidió seguir los pasos de sus hermanos mayores y emigrar a California, pues la vida era difícil ante la precariedad económica de la familia. Encontró a un conocido que le facilitó el transporte, cruzando en camioneta como indocumentado por Tijuana: la travesía la realizó acostado debajo del asiento de la camioneta.

Así, cruzó la línea y vivió con sus hermanos durante un par de años, ya avezado en la vida como indocumentado, viajó y vivió en diversas ciudades estadounidenses. Hasta su regreso voluntario, ha mantenido diversas actividades productivas, pero su ocupación principal es el mantenimiento de hoteles; su ramo específico es la decoración, el tapizado y la elaboración de cortinas. Ha sido promotor de la educación a distancia para jóvenes en San Vicente, en el municipio de Bahía de Banderas. También impulsa el concepto de los jardines urbanos y botánicos gracias a su vocación como activista ambiental.

Consideraciones finales

Siendo esta indagación de carácter exploratorio y estando enfocada en los estudios críticos del turismo, reuní la información a través de herramientas cualitativas etnográficas para el estudio, análisis y presentación de los datos. Para ello, realicé ocho entrevistas semiestructuradas con actores residentes en el municipio de Bahía de Banderas, quienes han declarado su experiencia de vida en el contexto migratorio. En este caso, pudo mostrarse un patrón de comportamiento social que permite advertir las redes migratorias embrionarias –fenómeno encontrado por Gamio a principio del Siglo XX–. Es decir, redes familiares que históricamente han consolidado un dispositivo efectivo para el establecimiento de los enclaves migratorios en el exterior, asegurando así la supervivencia de los nayaritas en Estados Unidos.

Cabe resaltar que el fenómeno migratorio de esta porción del occidente de México, expresa y mantiene un vínculo fundamental con la expansión turística en la franja costera del sur de Nayarit. Cuya gestión ha sido producto de la gobernanza del territorio por parte de las tres instancias de gobierno –federal, estatal y municipal– en detrimento de las poblaciones originarias de la franja agrícola y del deterioro ambiental terrestre y marino. Todo ello como consecuencia de los procesos de desposesión territorial, la cual ha mermado el territorio de los ejidos imponiendo un modelo de dependencia al mercado de capital turístico que no ha sido capaz de absorber el creciente volumen de la mano de obra desocupada, provocando un ciclo sin fin de expulsiones.

A nivel regional, esto ha generado entre las poblaciones del municipio: pluriactividad, nuevas ruralidades, terciarización de la agricultura a la par de los procesos de deterioro ambiental, gentrificación y expulsión constante de sus habitantes; al tiempo de incorporar en su demografía fluctuante y ciclos de migración interna a los trabajadores del turismo. Aunque de forma constante aparece la migración internacional de jubilados, sobre todo en el contexto postpandemia, la creciente llegada de nómadas digitales a las poblaciones costeras es un hecho que va en ascenso.

Todo lo anterior muestra el carácter multidimensional de los estudios migratorios para comprender las reconfiguraciones impuestas por el capital en su fase globalizadora. Este capitalismo moviliza a las poblaciones locales y conforma nuevas dinámicas demográficas, las cuales responden al movimiento global-local gestionando nuevas anomalías sistémicas –aspecto que he ilustrado a través de la presentación de los datos de la investigación etnográfica–. De manera integral, esto nos permite vislumbrar nuevas oportunidades de indagación antropológica.

Referencias bibliográficas

Alanís, Fernando. 2020. Redes migratorias embrionarias en la migración entre MéxicoEstados Unidos (década de 1920). *Relaciones*. 41(160): 91-112. DOI: 10.24901/rehs.v41i161.621

Alarcón, Justo y Hernández, Manuel. s. f. *Tratado de Guadalupe Hidalgo (Transcripción)*. Recuperado del 2 de noviembre de 2025 de: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-guadalupe-hidalgo-transcripcion--0/html/44370092-fe2d-4628-81ec-64ad3787b6d8_2.html

Appadurai, Arjun. 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.

Aquae Fundación. 30 de octubre de 2025. 1.100 millones de personas sufren estrés hídrico. *Aquae Fundación*. https://www.fundacionaquae.org/wiki/1-100-millones-personas-mundo-sufren-estres-hidrico/

Ayuntamiento Bahía de Banderas e Instituto Municipal de Planeación (IMPLAN). 2021. *Evaluación de consistencia y resultados del Programa FISM de Bahía de Banderas para el Ejercicio fiscal 2020*. Nayarit: Ayuntamiento Bahía de Banderas e IMPLAN. https://siag.bahiadebanderas.gob.mx/ContabilidadGubernamental/EVALUACION-FISM-2020-20220112021402.pdf

Ayvar, Francisco y Armas, Enrique. 2014. El flujo migratorio en México: un análisis histórico a partir de indicadores socioeconómicos. *CIMEXUS*. IX(2): 71-90. https://cimexus.umich.mx/index.php/cimexus/article/view/395

Caballero, Karina. 2017. Estrés hídrico y desigualdad, factores que encarecen el agua. *Gaceta UNAM*. https://www.gaceta.unam.mx/estres-hidrico-y-desiguldad-factores-que-encarecen-el-agua/

Castells, Manuel. 2000. Globalización, sociedad y política en la era de la información. *Bitácora urbano territorial*. (4): 42-53.

Clancy, Michael. 2001. Mexican tourism: export growth and structural change since 1970. *Latin american research review*. 36(1): 128-150. DOI: 10.1017/S0023879100018860

Durand, Jorge. 1994. *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*. México: CONACULTA.

Durand, Jorge y Arias, Patricia. 2000. *La experiencia migrante: iconografía de la migración México-Estados Unidos*. México: Alianza del texto universitario.

Fernández, Rafael, García, Rodolfo y Vila, Ana (coords.). 2006. *El Programa 3x1 para migrantes. ¿Primera política transnacional en México?* México: Porrúa Editor.

Gamio, Manuel. 1969. *El inmigrante mexicano*. México: UNAM.

García, Rodolfo. 2008. *Desarrollo económico y migración internacional: los desafíos de las políticas públicas en México*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.

_____. 2006. *Migración internacional, remesas y desarrollo en México al inicio del siglo XXI*. México: CONAPO.

GNcys. 18 de enero de 2022. *Coronavirus (Covid-19) en Nayarit*. Recuperado el 02 de noviembre de 2025 de: https://gncys.com/covid19/covid19-estados.aspx?edoId=NT

Gobierno de Nayarit. 18 de febrero de 2024. En 2023, en Nuevo Nayarit se hospedaron un millón 213 mil turistas. *Gobierno de Nayarit*. https://www.nayarit.gob.mx/en-2023-en-nuevo-nayarit-se-hospedaron-un-millon-213-mil-turistas/

Gómez, Eduardo. 2022. Nuevo Vallarta, Bahía de Banderas, Nayarit: monografía histórica de un sitio. Segunda parte: la sal, una actividad ancestral en el sitio [publicación de Facebook].

_____. 2021. Bahía de Banderas. Efemérides y fechas a celebrar. Resolución del 14 de julio de 1967 que separa al Ejido de las Juntas, Puerto Vallarta, Jalisco del Ejido de Valle de Banderas, Nayarit [publicación de Facebook].

González, Alfonso. 2021. "¿Y si dejáramos de creer que el turismo solo es factor de desarrollo económico?". En: Carlos Gauna y Maribel Osorio (coords.), *El desarrollo turístico en México. Revisión general y casos de estudio*. pp. 9-20. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

González, Rocío y Aguilar, Miguel (coords.). 2022. *Diagnóstico de la movilidad humana en Nayarit*. México: Secretaría de Gobernación-Coordinación del Centro de Estudios Migratorios. http://www.politicamigratoria.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CPM/foros_regionales/multimedia/diag_Naya.pdf

H. Congreso de la Unión. 30 de enero de 2018. Ley de Coordinación Fiscal. *Diario Oficial de la Federación*. https://www.coneval.org.mx/EvaluacionDS/Normatividad/Paginas/LCF.aspx

Harvey, David. 2005. "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En: *Socialist Register. 2004*. pp. 99-129. Buenos Aires: CLACSO.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2020. *Panorama sociodemográfico de México: Nayarit*. México: INEGI. https://www.uan.edu.mx/d/avisos/2021/abril/Panorama_Sociodemografico.pdf

_____. 2010. *Compendio de información geográfica municipal 2010. Bahía de Banderas, Nayarit*. México: INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/18/18020.pdf

Madera-Pacheco, Jesús y de Dios, Dagoberto. 2016. La ruta del tabaco: migración temporal en Nayarit, México y la costa este de Estados Unidos. *Agricultura, sociedad y desarrollo*. 13(4): 585-604.

Martín, Luis. 21 de octubre 2015. Saskia Sassen. "Los nuevos flujos migratorios emanan de una pérdida masiva del hábitat". *Canarias ahora*. https://www.eldiario.es/canariasahora/sociedad/saskia-sassen-inmigracion-flujos-perdida-habitat_1_2417947.html

Massé, Mariel, Zizumbo, Lilia y Palafox-Muñoz, Alejandro. 2018. El Megaproyecto de Nuevo Vallarta (México). Desterritorialización y afectaciones

ambientales. *Scripta Nova*. 22(582). https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/19323/23048

Michaud, Yves. 2015. *El nuevo lujo*. Barcelona: Taurus.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). 22 de marzo de 2021. Comprender las dimensiones del problema del agua. *ONU-HABITAT*. https://onu-habitat.org/index.php/comprender-las-dimensiones-del-problema-del-agua

Ramírez, Telésforo y Castillo, Manuel (coords.). 2012. *El Estado de la migración. México ante los recientes desafíos de la migración internacional*. México: CONAPO.

Reygadas, Luis. 2004. Las redes de la desigualdad un enfoque multidimensional. *Política y cultura*. (22): 7-25.

Sassen, Saskia. 2020. Un nuevo tipo de migrante: ¿escapando del "desarrollo"? *FORUM*. (18): 124-144. https://doi.org/10.15446/frdcp.n18.82102

_____. 2004. Formación de los condicionantes económicos para las migraciones internacionales. *Ecuador Debate*. (63): 63-88. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/7446f100-f46c-4a40-8cd1-2088230b266d

Secretaría de Gobernación. 28 de febrero de 2019. Acuerdo por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa 3x1 para migrantes, para el ejercicio fiscal 2019. *Diario Oficial de la Federación*. https://sidof.segob.gob.mx/notas/docFuente/5551455

Telencuestas. 2020. Población de Bahía de Banderas, Nayarit, en 2020. *Telencuestas*. https://telencuestas.com/censos-de-poblacion/mexico/2020/nayarit/bahia-de-banderas

Urry, John. 2011. *The tourist gaze*. Londres: Sage Publications.

Vallarta Independiente. 04 de agosto de 2024. Bahía de Banderas: un stand sin esplendor en la Feria Nayarit. *Vallarta Independiente*. https://vallartaindependiente.com/2024/08/04/bahia-de-banderas-un-stand-sin-esplendor-en-la-feria-nayarit/

Conflictos y tensiones ante el despojo territorial y la apropiación del patrimonio en el municipio de Salvador Escalante, Michoacán, a partir de dos casos: la cuenca del lago Zirahuén y el Pueblo Mágico de Santa Clara del Cobre[1]

Carlos Arturo Bravo Gutiérrez[2]
Claudia Alejandra Pureco Sánchez[3]
Federico Gerardo Zúñiga Bravo[4]

Introducción

La importancia del turismo en Michoacán, como actividad mediante la cual se ha buscado el desarrollo económico y social desde mediados del siglo XX hasta el día de hoy, tiene una estrecha relación con la organización territorial y puesta en valor de prácticas culturales, saberes ancestrales, manifestaciones materiales y elementos de la naturaleza como recursos a usufructuar por diversos actores sociales, institucionales y empresariales.

Es por esto que, la turistificación o producción del espacio turístico en Michoacán, se vislumbra como un proceso histórico continuo, cuyo mayor auge tiene su origen en la región lacustre de Pátzcuaro. Ejemplo de ello es la creación de un "Pátzcuaro típico" durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas del Río, resultado de las políticas artísticas y culturales propuestas en su gestión como presidente de la

1 Este texto es producto de los siguientes trabajos: Bravo (2021), Pureco (2020) y el proyecto "Turismo cultural y gestión del patrimonio territorial en el estado de Michoacán", financiado e integrado al Sistema institucional de proyectos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Proyecto 35556).

2 Maestro en Antropología Social. Investigador independiente.

3 Doctora en Antropología Social. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

4 Doctor en Antropología. Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

República (1934-1940) en el marco del nacionalismo posrevolucionario. Iniciativa cardenista que tuvo como principal objetivo hacer un modelo a escala regional que contribuyera a estimular la economía de Michoacán, al tratar de convertir a dicha población en un centro de recreación para gente adinerada.

Para alcanzar dicho objetivo, fue fundamental la incorporación del patrimonio arquitectónico, la creación *ex profeso* de vistas panorámicas hacia el lago de Pátzcuaro, y de monumentos y espacios 'tradicionales' como los mercados. Entre otros elementos paisajísticos y manifestaciones étnico-culturales de los pueblos purhépechas asentados en la ribera de la zona lacustre, que terminaron por conformar el principal inventario de recursos turístico-patrimoniales a promover y consumir (Jolly 2018). Aunque este impulso también se dio en otros municipios urbanos, como Morelia y Uruapan.[5]

En este sentido, en las primeras investigaciones emprendidas desde la geografía (Stanislawski 2007), la antropología (Kemper 1987) y la sociología (Zizumbo 1987) es posible apreciar los efectos del turismo en términos espacio-territoriales y socioculturales. Principalmente, en aquellas regiones identificadas por las instituciones del Estado con mayores niveles de rezago social y económico, en las que se asienta la mayoría de la población indígena: región Pátzcuaro-Zirahuén –mejor conocida como Zona o región Lacustre– y región Purhépecha –constituida por la Meseta Purhépecha y la Cañada de los Once Pueblos–.

En el caso de la Zona Lacustre, desde la década de 1930 la región Pátzcuaro-Zirahuén puede considerarse como el centro de mayor atracción turística de Michoacán, gracias a los dos cuerpos de agua que le dan nombre –lago de Pátzcuaro y cuenca de Zirahuén–. Asimismo, desde el año 2002 concentra también a varios de los pueblos mágicos que distinguen a la entidad como destino preferencial: Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Santa Clara del Cobre. Aunado a un gran número de comunidades purhépechas y mestizas que se visualizan como potenciales nichos de mercado para el turismo cultural y ambiental, a partir de su entorno geográfico, cercanía a sitios arqueológicos –Tingambato, Ihuatzio y Tzintzuntzan–, arquitectura vernácula y religiosa, producción artesanal, festividades, cocina tradicional, danzas y música.

Lo anterior permite afirmar que, el proceso de turistificación en la entidad, se ha acentuado en los últimos años como parte de las estrategias de desarrollo

5 De acuerdo con Mercado (2021), a través de la prensa escrita entre 1886 y 1945 se pueden identificar algunos de los destinos turísticos más importantes de la época: las playas de Cuyutlán, el Lago de Pátzcuaro, Morelia, Uruapan, Santiago Miramar, Colima, Mazatlán, Ciudad de México, Teotihuacán, Guadalajara, el Salto de Juanacatlán, Chapala, Barra de Navidad, el Volcán de Colima, las Grutas de Cacahuamilpa, Veracruz, Cuernavaca, Cuautla, los balnearios del estado de Morelos, las ciudades de Puebla, Oaxaca, Mérida y Acapulco, entre otros sitios.

económico emprendidas por el gobierno estatal. De acuerdo con el Observatorio de Análisis Turísticos de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), la captación de ingresos por concepto del turismo en el 2022 fue de 12%, al registrar alrededor 12 665 millones de pesos. Cuyos principales flujos turísticos fueron de origen nacional –97.01%– y el 2.21% restante internacional –1.76% de Estados Unidos, 0.31% de Colombia y 0.14% de España–. Lo que sitúa al turismo como una actividad económica prioritaria en materia de desarrollo para la entidad (Gobierno del estado de Michoacán 2023).

Es por esto que el proceso de turistificación, en los últimos años forma parte de las políticas públicas emprendidas por los gobiernos estatales y municipales a partir de la ampliación, diseño, planeación y promoción de diversos productos turísticos y modalidades: rutas temáticas, festivales, concursos, eventos gastronómicos, artesanales, deportivos, musicales y culturales; cuyo objetivo es mantener una oferta permanente que influya en la atracción del mayor número de visitantes a lo largo del año.

A lo anterior se suma la obtención de diferentes declaratorias patrimoniales –zonas de monumentos históricos, ciudades creativas, patrimonio de la humanidad, patrimonio inmaterial o pueblos mágicos– otorgadas por instituciones federales y supranacionales –como el INAH, la SECTUR y la UNESCO– a numerosas poblaciones que les permiten adquirir visibilidad en el mercado turístico. Lo cual influye en que otros municipios y localidades busquen integrarse en la obtención de este tipo de distinciones, en caso de que cuenten con un significativo acervo de bienes culturales y naturales que puedan ser considerados como recursos para la economía turística de la entidad.

En el caso particular de este trabajo, conviene señalar que algunas poblaciones de la Zona Lacustre como Santa Clara del Cobre y Zirahuén –que a pesar de localizarse en el mismo municipio, Salvador Escalante, mantenían un vínculo exclusivamente administrativo– hoy en día han ampliado sus relaciones a raíz de la intensificación de las actividades turísticas. Esto se debe a que, en el año 2010, Santa Clara del Cobre obtuvo la declaratoria como Pueblo Mágico, lo que trajo consigo una serie de intervenciones en la infraestructura urbana y el espacio público de la cabecera municipal.

Sin embargo, esto propició un cúmulo de conflictos relacionados con la gestión y apropiación del patrimonio –religioso y biocultural–, el territorio, las tierras comunales-ejidales y los recursos forestales en ambas poblaciones. Lo que ha resultado, por un lado, en la privatización y mercantilización de tierras disputadas por la comunidad indígena de Zirahuén contra intereses externos que buscan desarrollar proyectos turísticos, inmobiliarios y agroindustriales; por el otro, en la defensa de prácticas y bienes culturales vinculados a los denominados barrios

originales de Santa Clara del Cobre. Estas manifestaciones de resistencia pueden ser vistas como una expresión de la emergencia de movimientos indígenas por el reconocimiento a la defensa del territorio, los derechos culturales y la recuperación de la memoria e identidad.

Por consiguiente, el objetivo de este capítulo es analizar las disputas, conflictos y tensiones generados ante las constantes amenazas de despojo territorial, por quienes buscan emprender desarrollos turísticos e inmobiliarios, en las inmediaciones de la cuenca del Lago Zirahuén; aunado a la sustitución del suelo forestal por el suelo agroindustrial aguacatero y del cultivo de frutos rojos –*berries*–. Lo cual influye en la modificación y apropiación del paisaje, así como en la reorganización socioterritorial de esta región situada en el centro-norte del estado de Michoacán.

En el mismo tenor, se reflexiona en torno a las fricciones suscitadas entre actores comunitarios y autoridades eclesiásticas del Pueblo Mágico de Santa Clara del Cobre por el derecho a la autonomía, defensa y gestión del patrimonio religioso como elemento fundamental en la conformación del sistema de cargos; lo que ha llevado a reivindicar la identidad barrial y étnica de los denominados barrios originales. Con ello, se busca dar cuenta de las resistencias y estrategias emprendidas por la diversidad de personas e instituciones involucradas: Iglesia, autoridades estatales, municipales y comunales y pobladores que se han confrontado por estar a favor o en contra del control del patrimonio religioso por parte de los representantes de la Iglesia católica –sacerdote parroquial–), en un conflicto que se ha prolongado por más de trece años.

Marco teórico-metodológico

Con base en un cruce interdisciplinario, este trabajo analiza desde la etnografía, la ecología política, los estudios críticos del turismo[6] y la historia sobre los conflictos agrarios en Michoacán, las acciones e intereses de la comunidad indígena de Zirahuén y los barrios originales de Santa Clara del Cobre. En términos de movilización social, campesina y etnopolítica para la defensa de la tierra, el

6 La visión predominante que se tiene del turismo a nivel global, ha sido el de ser una fuente de divisas, fomentar el desarrollo regional y la generación de empleos. Sin dejar de considerar estos factores, los estudios críticos del turismo –con base en diversas ontologías, epistemologías y metodologías– evidencian múltiples realidades causa-efecto del turismo que suelen ser ignoradas o minimizadas en sus diferentes formas espaciales, sociales, económicas, culturales y ambientales. De esta manera, el turismo puede tener consecuencias positivas, pero también generar desigualdad social, precariedad laboral, deterioro ambiental, gentrificación, explotación de recursos humanos y no humanos, apropiación privada de los recursos, entre otros efectos.

territorio, los recursos –como el agua y los bosques–, el patrimonio religioso y los sistemas de cargos; a través de los cuales se reivindican las identidades étnico-barriales.[7] De manera que, en conjunto, figuran como las principales estrategias contra del despojo, el extractivismo agroindustrial, turístico e institucional, así como el derecho a la libre autodeterminación para la recuperación de la memoria histórica y colectiva como comunidades indígenas.

La ecología política focaliza su atención en aspectos relacionados con conflictos ambientales, desigualdades en el acceso a los recursos, políticas ambientales, redes de resistencia y movimientos sociales y campesinos. Consecuentemente, el análisis de los conflictos agrarios, entendidos como "la confrontación entre distintos actores que buscan imponer sus intereses económicos, cosmovisiones y proyectos políticos sobre un espacio geográfico, como campo de disputa" (Ventura 2018: 201), resulta útil para reflexionar sobre este fenómeno en conjunción con otras propuestas disciplinarias. Sobre todo si se toma en cuenta que, históricamente, la comunidad indígena de Zirahuén es la que ha disputado la propiedad de la tierra y los recursos naturales, como el paisaje lacustre y los bosques –vistos como patrimonio biocultural–, contra el uso exclusivo y depredador de dichos bienes paisajísticos, forestales y patrimoniales en beneficio de proyectos turísticos y agroindustriales.

Por otro lado, se abordará el caso de los barrios originales de Santa Clara del Cobre, a partir de la confrontación y movilización etnopolítica generada contra el poder eclesiástico y las autoridades municipales por la administración del patrimonio religioso; considerado como el eje articulador del sistema de cargos de la identidad del pueblo purhépecha.[8] Es decir, estos

> […] actores apelan también a otra serie de recursos, ya sea discursos identitarios, historia oral, una serie de documentos antiguos –en la búsqueda de legitimar su pertenencia territorial– […] Si bien la tierra se considera como soporte material de los conflictos, es el centro de disputas, ya sea por individuos, colectividades, empresas nacionales o trasnacionales, el Estado y los grupos del crimen organizado (que ahora constituyen un poderoso actor en nuestra realidad nacional), que luchan por su apropiación material y simbólica y por definir el uso, disfrute y

7 Lo que evidencia que la identidad étnica ha trascendido de una simple diferenciación con los otros, a convertirse en una herramienta de lucha etnopolítica, que es utilizada por los pueblos y comunidades indígenas para relacionarse en la actualidad de una manera diferente con el Estado. Así, la construcción de identidades no solo trata de reconocimiento, sino de eliminar las construcciones del otro desde los espacios de poder.

8 De ahí que sea factible considerar en este proceso la lucha simbólica y material por la recuperación del patrimonio religioso de Santa Clara Cobre.

> control y aprovechamiento de los recursos naturales contenidos en ese espacio geográfico (Ventura 2018: 201).

De manera que, la ruta metodológica para la obtención de información en gabinete y campo, se fundamentó en la revisión de archivos agrarios, documentos históricos y etnohistóricos, bibliografía sobre el universo de estudio, georreferenciación para la elaboración de cartografías temáticas e información disponible en redes sociales. A su vez, cabe mencionar que el mayor peso lo tuvo el registro etnográfico, la observación participante y la aplicación de entrevistas semiestructuradas en las dos poblaciones: Zirahuén y Santa Clara del Cobre. Ejemplo de ello fueron las veinte entrevistas realizadas a comuneros, líderes, un habitante de segundas residencias y al director de turismo del municipio de Salvador Escalante. La suma de estos materiales permitió fundamentar el análisis sobre la turistificación y los conflictos generados por los intentos de despojo.

Si bien no es un ejercicio exhaustivo, a grandes rasgos, se busca ilustrar a través de la información etnográfica y cartográfica los procesos de disputa por el despojo del territorio y el patrimonio, en el marco del *continuum* histórico de la turistificación en el estado de Michoacán. Cuyos referentes en este trabajo son las dos poblaciones mencionadas con anterioridad, ya que ambas se encuentran en la misma jurisdicción municipal: Salvador Escalante.

Con ello, se busca dar cuenta de la diversidad de actores –comunitarios, institucionales y empresariales– que intervienen y despliegan toda una serie de estrategias; ya sea para resistir o apropiarse indebidamente de los recursos patrimoniales-territoriales. Al ser vistas como un campo social de controversias, dichas estrategias están mediadas por el conflicto, la negociación y las disputas.

La disputa por el por el paisaje lacustre en Zirahuén: entre la agroindustria y el turismo

Desde las ciencias sociales –como la historia y la antropología– las investigaciones sobre Zirahuén se han concentrado en contextualizar una compleja arena política en la que, el sujeto colectivo denominado "comunidad indígena de Zirahuén", se enfrentaba como bloque a los procesos de modernización capitalista que los despojaba de sus tierras (Cuello *et al*. 1986; Dosil 2014; Guevara 2013; Zárate 1998). En la revisión de estos autores, destaca un enfoque histórico sobre el problema de las tierras, en cuyo centro se ubica 'la comunidad' como heredera de una tradición de lucha por la tierra, protagonizada por las comunidades rurales en México: "cierta continuidad histórica con movimientos más tempranos; y presenta además ciertos rasgos comunes […] con el EZLN" (Zárate 1998: 18). Lucha que derivaba en una reivindicación étnica, la cual se "encarna en los discursos y

prácticas encontrados" (Zárate 1998: 28) y se considera una de las "determinantes sociales más fuertes" en la localidad (Cuello *et al.* 1986: 194).

Con este antecedente, la década de los ochenta del siglo pasado se sitúa como el punto de partida para que el turismo fuese un caso visibilizado por la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) (Cuello *et al.* 1986; Guevara 2019; Zárate 1998). Por lo que es conveniente enfatizar que, durante un par de décadas, esta organización fue protagonista de la vida política del estado de Michoacán, al establecer vínculos políticos que le permitieron difundir las disputas en la localidad (Dietz 1999; Zárate 1991; Zepeda 1984). Como se aprecia en la Figura 1 y en lo enunciado en líneas anteriores, es posible entender por qué el turismo es concebido como una fuerza externa que en los últimos años ha intensificado diversos cambios al interior de la comunidad, si se tiene en cuenta que:

> Zirahuén ha sido integrada a esta iniciativa turística externa, por lo que lo amenazan los desarrollos inmobiliarios por corporaciones e inversionistas privados y un flujo mayor de vehículos y turistas contaminando suelos y fuentes de agua, incluyendo el lago. De aquí los riesgos inminentes de las pretendidas modificaciones al uso del suelo. Con el abordaje de "pueblos mágicos", y de apoyos individuales para el establecimiento de "rutas eco-turísticas" y "clusters" de gastronomía tradicional y hostales rústicos y, sobre todo, con base en la experiencia histórica de Janitzio y el lago de Pátzcuaro, es poco alentador el desarrollo que se esperaría por este camino para los habitantes originarios del "lago azul" (Dimas 2009: 8).

Figura 1. Cartografía temática de los recursos turísticos del lago de Zirahuén.

Fuente: Zirahuen Forest & Resort (s. f.).

Con la restructuración neoliberal del Estado mexicano –que inicia en 1988– y la expansión de una "nueva ruralidad" –2000-2020–, la economía del turismo ha generado modificaciones profundas en el uso de la tierra, las actividades comunitarias y, por ende, en el paisaje. Es por ello que el turismo ha ganado importancia de manera progresiva para la vida económica y política a nivel federal, estatal y municipal (Camarero *et al.* 2020; Cruz *et al.* 2013; Hoyos y Hernández 2008).

En el caso de Michoacán, particularmente para la zona de estudio, la ubicación geográfica de Zirahuén le otorga una posición estratégica para aprovechar los flujos turísticos que circulan entre dos ciudades principales de la entidad: Morelia y Uruapan. Su cercanía con los municipios de Pátzcuaro –20 km– y de Santa Clara del Cobre –10 km–, ambos reconocidos como pueblos mágicos en 2002 y 2010 respectivamente, y avocados al turismo cultural, ha permitido que la política turística asigne a Zirahuén un papel complementario para diversificar la oferta regional, a partir de ofrecer experiencias de 'contacto con la naturaleza'. De hecho, presenciar 'la belleza natural' de su paisaje, es el propósito de la mayoría de los visitantes (Ortiz 2009). Lo que confirma que, en relación con la comunidad de Zirahuén, existen dos fuerzas que presionan con distinta intensidad las tierras comunales: la agroindustria aguacatera y el turismo de naturaleza y de segundas residencias.

Si se considera que, debido a la popularización de las prácticas turísticas y la ampliación de sus representaciones por medio de la publicidad, la información asociada al turismo en Zirahuén goza de mayor presencia en los medios digitales. Por tanto, es menester destacar el papel de los empresarios en el sector, pues son los principales promotores de la actividad turística en la comunidad y sus alrededores, y quienes construyen las representaciones más populares de Zirahuén y sus atractivos turísticos. Ante esto no debe omitirse la participación de los pequeños propietarios que ofrecen servicios gastronómicos de alojamiento y, sobre todo, los que hacen parte de la comunidad indígena, ya que fueron los principales actores clave en el proceso de investigación.

Resaltar lo anterior, se debe a que la turistificación del pueblo se ha visto influida por un proceso de higienización de algunas prácticas de sus habitantes y las huellas que dejaban en el paisaje. La influencia en las representaciones turísticas de Zirahuén –las cuales orientan la mirada del turista a ciertos elementos del paisaje– organiza la forma en que se le puede disfrutar pero, al mismo tiempo, invisibiliza a los pobladores locales: son borrados de la guía de actividades turísticas y de la persecución de experiencias de fantasía que tienen como base el disfrute de una naturaleza prístina, sin la presencia de los habitantes de la comunidad, salvo para atender las necesidades del vacacionista.

Por ello, es necesario aclarar que en Zirahuén solo tiene lugar el turismo de aventura, el ecoturismo y el turismo de segundas residencias, pues el turismo

comunitario fue más una promesa articulada al discurso de 'desarrollo', que una realidad. De este modo, el ecoturismo que se promueve en los alrededores se basa, principalmente, en el establecimiento de cabañas que ofrecen hospedajes de lujo y actividades consideradas de aventura como tirolesas, paseos por el bosque en cuatrimotos y caballos, *paintball* o paseos en el lago, en lugar de actividades turísticas sostenibles y sustentables. No es casualidad que la forma en la que se promueve esta modalidad turística –ecoturismo– en los medios publicitarios, exalte la belleza escénica o la singular relevancia ecológica de los lugares como una estrategia de mercado.

En este sentido, el paisaje cultural y natural de Zirahuén –en cuanto a las nuevas formas de vivirlo y habitarlo– experimenta un proceso de gentrificación rural. Teniendo en cuenta que la llegada "de la clase media y poblaciones con altos ingresos de las ciudades al campo está impulsada por su predilección cultural por el consumo de espacios verdes y sus idílicas representaciones de la ruralidad" (Lorenzen 2021: 3).

Por lo tanto, el crecimiento de los flujos turísticos, la estratégica ubicación de la localidad y el estado de conservación del lago, han vuelto cada vez más atractiva la participación de agentes foráneos en el mercado local de compraventa de terrenos para desarrollos turísticos y residenciales. Lo que ha provocado un aumento de las presiones sobre la tierra tenida bajo la figura de propiedad social, en especial por aquellas que no tienen certidumbre jurídica –y sobre las cuales se producen ventas fraudulentas–.

En algunos casos, las tierras comunales tenidas bajo posesión fueron parceladas, enajenadas y, posteriormente, acondicionadas por sus nuevos propietarios para servicios turísticos. Lo que permite afirmar que la expansión de estas construcciones empieza a modelar el paisaje a partir de un proceso de gentrificación rural, caracterizado por una sobreposición de formas de habitar los espacios y protagonizada tanto por las capas medias y altas del sistema de ciudades cercano, como por los pobladores locales:

> El turismo ha ido llegando más a Zirahuén, porque ya ofrecemos más servicios. Antes, yo creo que la capacidad de alojamiento en Zirahuén era de 200 a 300 personas y ahorita no creo que esté por ahí para unas 3.000 personas. Yo creo que hasta más. Lo que pasa es que cuando es temporada alta, cuando hay gente, hasta nosotros quisiéramos más terrenos y cabañas, porque cuando hay gente hay beneficio pa' todos (Entrevista comunero 1. Comunidad indígena de Zirahuén, septiembre de 2020).

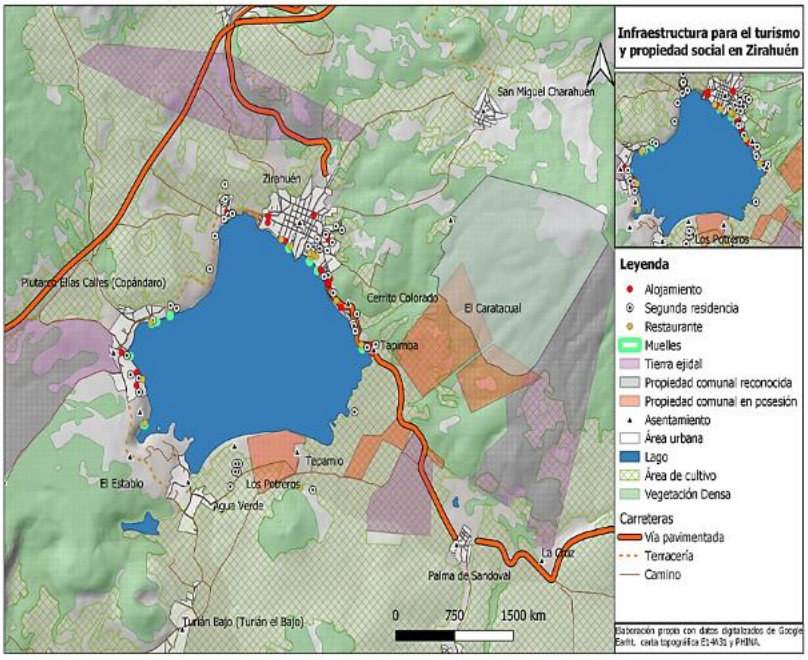
Esto repercute en la propagación de cercamientos que invaden la zona federal y obstaculizan el tránsito de los pobladores, con ello se privilegia el uso exclusivo del paisaje a partir de la privatización. A la vez, se manifiesta en la construcción de muelles y el uso de transportes motorizados, sobreponiendo las formas de habitar el paisaje de los turistas a las acostumbradas por los locales. Como ejemplo de ello, situaciones que representan riesgos para ciertas actividades –como la pesca–, devienen en disputas donde los pescadores se articulan a los intereses reunidos en el entramado comunitario, y llevan a cabo acciones para controlar el acceso de embarcaciones motorizadas al lago, destruyendo cercados y muelles para garantizar el derecho a circular por sus orillas.

Aunado a este predominio del mercado de relaciones de la gente con la tierra, sobre todo de las parceladas, se experimenta un proceso de desagrarización en el que la agricultura de sustento empieza a subordinarse ante el trabajo asalariado –hoteles, cabañas y restaurantes– o ante la posibilidad de ofrecer servicios turísticos para aquellos que no han vendido sus tierras. Si bien se ha hecho énfasis en la penetración e impulso del turismo por individuos foráneos en la localidad, la oferta de servicios turísticos se ha convertido en un patrón de actividad igualmente asimilado por los comuneros.

La incorporación de esta actividad para el sostenimiento de la economía familiar y local, sucede por lo menos en dos vías. La primera, expresada a través de una tendencia de sustitución de actividades agrícolas por actividades asalariadas en el sector terciario. La segunda, consiste en una inclusión en la oferta de servicios con base en la propiedad de la tierra y su adecuación para competir en el mercado de alojamientos y ocio.[9] Esta diversificación de patrones de actividad se puede considerar como un rasgo característico de la desagrarización de Zirahuén (Figura 2).

9 A esto se pueden sumar los servicios gastronómicos. Sin embargo, nos enfocamos en los alojamientos puesto que están estrechamente relacionados con la desagrarización y la gentrificación rural.

Figura 2. Infraestructura para el turismo en Zirahuén.



Fuete: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.

Por otro lado, se encuentran aquellos comuneros que, generalmente, vendieron sus propiedades a personas foráneas que construyen servicios de alojamiento, en gran medida bajo la modalidad de segundas residencias. Con base en lo enunciado líneas arriba y como parte del análisis, se puede afirmar que existen múltiples sujetos interesados en influir en el destino de las tierras y el uso de sus recursos:

1. Los sujetos colectivos locales –ejido y comunidad– quienes poseen tierras de uso común y parcelas.

2. Los interesados en la agroindustria aguacatera, que pueden ser agentes foráneos o locales, en busca de aprovechar el auge del producto y los flujos de capital que permite.

3. Empresarios del turismo, quienes requieren del control de porciones de tierra y accesos al lago para instalar sus inversiones y prestar servicios de ocio y recreación.

4. Pequeños propietarios que ofrecen servicios de alojamiento y gastronómicos, quienes, al igual que los empresarios, dependen del buen estado del lago para que los turistas lleguen.

5. Revendedores de terrenos que conectan las enajenaciones de tierras de ejidatarios y comuneros con los intereses de personas que buscan conseguir un terreno para construir una segunda residencia, o bien, mudar su vida allí.

Frente a esta diversidad de actores e intereses por la tierra y los recursos agroforestales y paisajísticos, cabe señalar que la protesta y movilización social han sido los principales medios a través de los cuales los comuneros han exigido a las autoridades municipales y estatales que se frene el robo de tierras por parte de empresarios. Situación que, si bien tiene su origen desde hace décadas, en los últimos años se ha agudizado.

Por ejemplo, las tierras que gozan de cercanía con el lago han sido el centro de disputas por la propiedad entre los intereses reunidos en el entramado comunitario y personas que provienen de la ciudad de Morelia. Los primeros argumentan una posesión de más de cuarenta años –cuando se recuperaron las tierras para la comunidad– y los segundos aducen ser herederos de los anteriores posesionarios o haberlas adquirido por compraventa. Estos últimos, han expresado públicamente su interés en la construcción de espacios particulares para la recreación y el ocio.

Es el caso del predio conocido como Tepamio –conformado por aproximadamente 62.3 hectáreas– con un poco más de 1 kilómetro de orilla de lago, el cual fue reforestado por los comuneros ante la baja productividad del suelo para labores agrícolas. De ahí se desprende que, uno de los elementos principales por los que se ha mantenido el interés en disputar la propiedad del terreno, tiene que ver con la cercanía a la orilla del lago, pues brinda la posibilidad de acceder directamente al cuerpo de agua para actividades recreativas.

En consecuencia, la disputa político-jurídica sobre la propiedad del predio y el posible destino para la construcción de un fraccionamiento residencial, han provocado que el entramado comunitario utilice mantas para marcar la posesión del área. Muestra de ello es una que se encontraba amarrada a dos árboles, en cuyo fondo blanco resaltaban letras negras que señalaban: “COMUNIDAD INDÍGENA DE ZIRAHUÉN”. Debajo, otro letrero con fondo rojo y letras blancas, en el cual se leía: “LAS TIERRAS COMUNALES NO SE COMPRAN NI SE VENDEN”.

Otro ejemplo es el siguiente. Durante el proceso de investigación, el conflicto por el despojo de tierras para hacer el cambio de uso de suelo, obligó al Comisariado de Bienes Comunales en turno a solicitar la intervención de la fiscalía del estado y las autoridades agrarias, por la disputa de 90 hectáreas que anteriormente eran

utilizadas para cultivo y reforestación; debido al creciente interés de empresarios agroindustriales e inversores foráneos para apropiarse de ellas con el propósito de plantar aguacate, ampliar la construcción de cabañas para hospedaje y la promoción de desarrollos inmobiliarios residenciales.

Esto ha propiciado, por un lado, la participación de numerosos comuneros para defenderse de los intentos de despojo de sus tierras a partir del enfrentamiento de procesos legales, tras ser acusados de daño por tratar de impedir que dentro de sus propiedades lleguen con materiales para construir en ellas:

> La fiscalía interviene, llega y pone unas mantas de aseguramiento de los predios donde nos dice que no podemos entrar, pero son de nosotros. Nosotros tenemos la posesión, nos acusan de despojo, pero ¿de cuál despojo? Si nosotros tenemos las tierras (Entrevista a comunero 2. Comunidad indígena de Zirahuén, mayo de 2021).

Por otro lado, ante la nula intervención de las autoridades municipales de Salvador Escalante para mediar dichos conflictos,[10] y como parte de la emergencia de los procesos autonómicos y de autogobierno,[11] en diversas comunidades de la entidad, los miembros del Comisariado de Bienes Comunales –acompañados por el Colectivo de abogados indígenas *Juchári Uanipekua* del Consejo supremo indígena de Michoacán– se presentaron en el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) con el fin de iniciar el procedimiento legal para regirse bajo usos y costumbres, y con ello acceder al presupuesto directo. Lo cual es una clara manifestación de la larga lucha que la comunidad ha sostenido en defensa del territorio, los bosques y el lago. Asimismo, en contra de la imposición de megaproyectos que, a lo largo de cuarenta años y en diferentes momentos históricos de la comunidad, han sostenido frente a terratenientes, empresarios, gobernadores, crimen organizado y empresas trasnacionales que han intentado –por diversos medios y formas– despojarlos de su territorio y recursos.

Lo descrito en líneas anteriores, permite observar las negociaciones y disputas para decidir quién y cómo se utilizarán los recursos de determinado territorio, y cómo estas decisiones influyen en las formas de habitar reunidas en determinado lugar. Así, el paisaje en Zirahuén se puede caracterizar por una serie de encuentros y desencuentros entre los sujetos de poder que intervienen en las decisiones de: cómo acceder a la tierra, cuáles estrategias usar para revertir las compraventas o vender tierras parceladas, cuáles empresarios se consideran 'enemigos', y qué

10 Cabe recordar que Zirahuén se encuentra adscrita en términos político-administrativos y geográficos a este municipio, cuya cabecera es representada por Santa Clara del Cobre.

11 Como Cherán, San Felipe de los Herreros, Nurío, Santa Fe de la Laguna, entre otros municipios de la Meseta P'urhépecha, Cañada de los Once Pueblos y Zona Lacustre.

hacer frente a las actividades recreativas –con embarcaciones motorizadas, muelles y cercamientos– que obstaculizan el paso por la orilla del lago.

Por ello, reconocer el entramado comunitario en este contexto, implica señalar que este no es una entidad homogénea, sino el resultado de micropolíticas y disputas que incluyen diversos actores e intereses. Donde el territorio, la tierra y los recursos paisajísticos, como principales elementos en disputa, se encuentran marcados por las manifestaciones políticas de la población local, pero también por las "incomodidades que generan para los turistas". Esto último, de acuerdo con lo expresado por un empresario turístico.

El patrón de movilización colectiva implicado en la toma y defensa de las tierras, permitió al entramado comunitario controlar tierras productivas ubicadas en los llanos aledaños al vaso lacustre. Sin embargo, con la progresiva penetración de la actividad turística, un gran porcentaje de estas tierras de posesión fueron enajenadas por la presión del proceso de turistificación. Lo cual se explica, de manera simultánea, con el resurgimiento de la comunidad indígena y las tomas de tierra, donde el turismo se proyecta como actividad económica prioritaria bajo el discurso de desarrollo y progreso.

En consecuencia, la privatización de las tierras y sus impactos para la vida cotidiana de los habitantes de la localidad se relaciona, como se mencionó en líneas anteriores, con dos fuerzas que presionan con distinta intensidad las tierras comunales: el turismo de naturaleza o de segundas residencias y la agroindustria. A lo cual se suma la extracción ilegal de agua de la cuenca del lago para fines de riego de los cultivos de aguacate y frutos rojos o *berries*. Situación generada durante el 2024 por la crisis hídrica que experimenta buena parte del territorio nacional, y en particular la región, por el incremento de huertas de aguacate y frutos rojos que ocupan grandes cantidades del vital líquido. Lo cual ha traído consigo el aumento de ollas agrícolas a partir de la extracción de agua del lago para el riego de estos cultivos.

La cobrización y turistificación de la vida en Santa Clara del Cobre y los conflictos por la reivindicación de los barrios originales

En cuanto a Santa Clara del Cobre, es indispensable contextualizar la movilización etnopolítica y la reivindicación identitaria barrial en defensa de su patrimonio religioso y sistemas normativos, bajo el marco del *continuum* histórico de la turistificación del municipio. Movilización que se sitúa dentro de las problemáticas que enfrentaron los pueblos de Santa Clara del Cobre y Opopeo en el reparto de tierras, donde la religión católica desempeñó un papel central en el proyecto

de reforma agraria.[12] Lo que ayuda a entender y explicar la intervención de una diversidad de actores que, al igual que el entramado comunitario en Zirahuén, es resultado de micropolíticas que proceden conforme a ciertos intereses de grupo y relaciones de poder.

Para explicar los orígenes de la turistificación de Santa Clara del Cobre, podemos considerar la creación de la Feria Nacional del Cobre –ocurrida entre 1947 y 1960 (García 2019)– como el punto de partida de este largo proceso. La existencia de dicha feria tendría como motivo principal la producción artesanal mediante la técnica de la orfebrería, como elemento fundamental en la construcción de un pasado e imaginario social y turístico conformado por varios elementos. Entre ellos, los registros de los cronistas locales, un paisaje literario sustentado en la novela *La vida inútil de Pito Pérez*, de José Rubén Romero, la figura de los artesanos orfebres y el Museo del Cobre. Este último visto como un espacio que resguarda saberes y técnicas artesanales que dan identidad y memoria a la localidad (García 2019).

La selección de estos elementos tuvo el fin de conformar las narrativas e imaginarios sobre los cuales Santa Clara del Cobre es representada en el mercado turístico. Tales elementos se pueden interpretar, por una parte, como una especie de ancestralidad mercantilizada (Rodríguez 2011) a partir de la fabricación y reivindicación de un pasado indígena; como una suerte de marca registrada que congela y fija un modo de vida exigido por dicha marca y deseado por los turistas. Por otra parte, como una tendencia a incrementar la oferta turística de Michoacán, resultado de las estrategias que se impulsaron a nivel nacional en aquellos años, y que a la postre permitieron que Santa Clara obtuviese las declaratorias de Zona de Monumentos Históricos en 2001, y de Pueblo Mágico en 2010. Lo que ayudaría a que se posicionara como destino de turismo cultural.

Sin embargo, conviene destacar que, a la par de obtener la categoría patrimonial de Pueblo Mágico, en 2010 surgió un conflicto entre la estructura barrial del sistema normativo de cargos y el sacerdote parroquial. Este era considerado la figura pública en la que recaía la administración de los bienes muebles e inmuebles para el culto religioso en Santa Clara del Cobre; no obstante, intervino directamente en la elección de la autoridad tradicional de mayor jerarquía, el Cabeza de pueblo. Elección que, hasta ese momento, había sido un derecho de las mismas autoridades tradicionales de acuerdo con sus usos y costumbres.[13]

---

12 Por medio de los sermones en los púlpitos de las iglesias los sacerdotes intimidaban a los campesinos, amenazándolos con la excomunión si solicitaban tierras o robaban a los hacendados.

13 Uno de los elementos centrales de la organización social del Sistema normativo de cargos, había sido la autonomía con la que elegían a sus autoridades y se organizaban para la celebración del culto ceremonial. Autonomía que se fortalecía gracias a la estrecha

Esta situación produjo una serie de confrontaciones que dieron pie a un proceso de judicialización sobre el derecho a la libre determinación y la autonomía desde el marco legal, así como al ejercicio de los derechos culturales con relación a la gestión del patrimonio local. A la par de una serie de movilizaciones sociales de reivindicación étnica y patrimonial, que tuvo lugar tras iniciar una serie de alegatos frente a las autoridades regionales y estatales para encontrar una posible solución.

Esta primera etapa del conflicto, para ese momento, implicaba frecuentes connatos de violencia entre los grupos que estaban a favor o en contra de la apropiación y gestión del patrimonio religioso –lo cual provocó división y fricciones al interior de la comunidad–. A pesar de que se incluyeron diversos actores institucionales: Diócesis de Tacámbaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia –Centro INAH-Michoacán–, Dirección de Asuntos Religiosos del Estado de Michoacán, Comisión Nacional de Derechos Humanos, entre otros, con el fin de buscar una solución satisfactoria.

Entonces, la situación se agudizó cuando el sacerdote propició un proyecto de despojo –Figura 3– contra los barrios disidentes. A los cuales comenzó a presionar por varios frentes para expropiarlos de sus imágenes barriales –San Nicolás, San Francisco y Las Ánimas–, además de la capilla de La Huatápera, el templo de la Purísima Concepción de María, la casa del mayordomo, la oficina de la comunidad indígena de Villa Escalante y el terreno de Irícuaro –donde se celebra el ceremonial de la lavandera–. En conjunto, estos sitios constituían el patrimonio en disputa por ser considerados un elemento de cohesión comunitaria, identitaria, barrial y étnica para los santaclarenses:

> El Consejo Supremo Indígena de Michoacán (CSIM) denunció que el párroco de la comunidad de Villa Escalante perteneciente al municipio de Salvador Escalante (Santa Clara del Cobre), José Antonio Rodríguez Ortiz, ejerce violencia y reparte amenazas dentro de la iglesia, buscando despojar a los habitantes del lugar de La Huatápera, actual museo y centro de actividades sociales y que en su momento fue hospital y centro comunitario (Martínez 2023).

relación que mantenían con los miembros de la comunidad indígena de Villa Escalante, y con instituciones del gobierno local que seguían compartiendo con La Huatápera para el ejercicio de su autogobierno.

Figura 3. Nota periodística que da cuenta del conflicto en Santa clara del Cobre.

Santa Clara del Cobre

Denuncian que sacerdote intenta apropiarse de bienes comunales

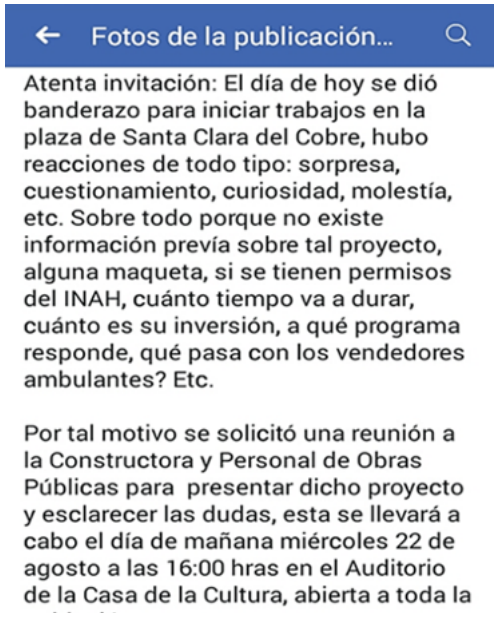
▲ El sacerdote del pueblo, en contubernio con la alcaldesa perredista, pretende hacerse de tres inmuebles heredados a la comunidad en el siglo XVI, señalan. En la imagen, el predio La Huatápera. Foto *La Jornada*

Fuente: Martínez (2023).

Aunado a esta confrontación, la remodelación arquitectónica y urbanística de la plaza central del pueblo –como parte de los requisitos a cumplir por parte del programa federal Pueblos Mágicos– generó por igual descontento en diversos sectores de la población, pues consideraban que el patrimonio urbano-arquitectónico se vio afectado –Figuras 4 y 5–. A través de la inconformidad, se expuso que no se realizó previamente una consulta pública respecto a dicha intervención por parte del ayuntamiento local, como lo sugiere el programa federal en términos de participación ciudadana y de los comités Pro Pueblos Mágicos.

Figuras 4 y 5. Notas en redes sociales donde se expresa la inconformidad de la población de Santa Clara del Cobre por la remodelación de la plaza central.

Fuente: Ayala (2018).



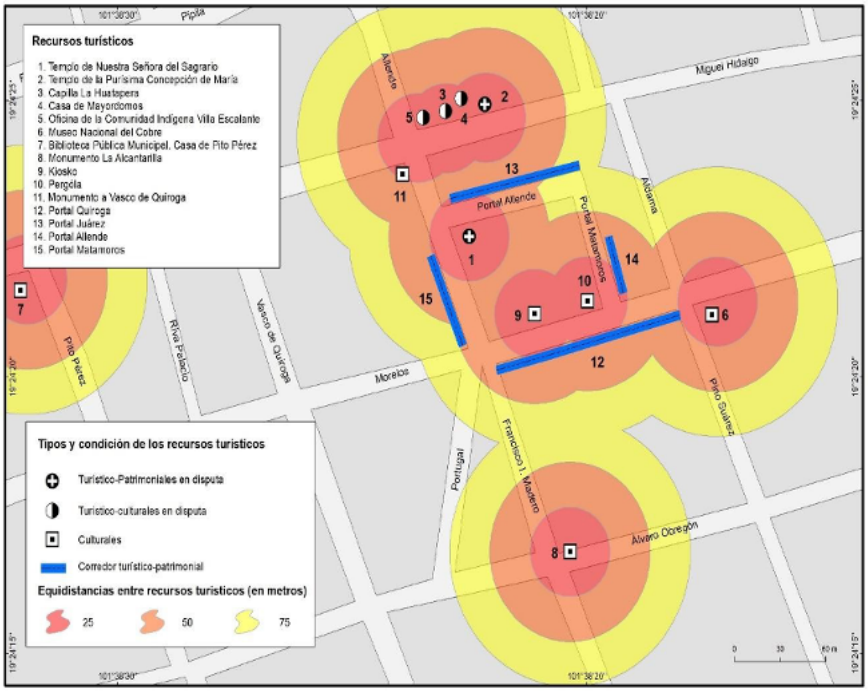
Fuente: Yo soy Kwanis (s. f.).

La conflictividad generada por el uso y la apropiación del patrimonio arquitectónico y religioso de Santa Clara del Cobre, así como su puesta en valor como recurso turístico –por parte de autoridades municipales y eclesiásticas–, forma parte de un proceso que se reproduce a nivel global.[14]

En este caso, merece destacar su vínculo con el sistema de cargos y la comunidad indígena como elementos clave para entender y analizar el conflicto por la gestión de un conjunto de bienes patrimoniales. Por un lado, estos bienes dan un sentido de pertenencia étnica e identidad barrial entre el entramado comunitario. Y por otro, la Iglesia como institución, busca ejercer el control económico-administrativo de dichos bienes, lo que provoca disputas con la comunidad indígena.

14 Véase: Hernández (2008).

Figura 6. Recursos turístico-patrimoniales en disputa.



Fuente: Elaborado por Juan De Dios Páramo Gómez con base en el trabajo de campo.

Lo enunciado en líneas anteriores, nos lleva a repensar los modelos de comunidad donde la agencia social del patrimonio religioso se encuentra estrechamente ligada a la reivindicación etnopolítica de los barrios originales, así como a la intervención y mediación de diferentes actores –institucionales, eclesiásticos y comunitarios– que negocian con base en intereses individuales y colectivos –Figura 7–.

> El religioso y la alcaldesa se han encargado de dividir a los habitantes. La comunidad exige que se resuelva esta situación para evitar enfrentamientos, queremos que siga siendo la casa comunal; que el colegio sea transformado para enseñar purhépecha y que estas propiedades sigan siendo de la comunidad. Tenemos un título virreinal de 1537 y una resolución presidencial de 1957 […] Hemos recurrido a todo tipo de representantes de gobierno, pero no hay respuesta y queremos que nos respeten. Ya el pueblo se enfadó de ver tantas atrocidades. Esos inmuebles nos los heredaron desde 1537. Defendemos lo que nuestros ancestros nos dejaron. […] Las propiedades del pueblo se convirtieron en

negocios de José Antonio Rodríguez, por eso pedimos al alto clero que sea removido de esta comunidad (Martínez 2023).

Figura 7. Actores comunitarios e institucionales que intervienen en la gestión y disputa del patrimonio.

Fuente: Elaborado por Claudia Pureco con base en el trabajo de campo.

Conclusiones

La descripción de los acontecimientos citados a lo largo del texto busca ilustrar el proceso de turistificación que experimentan ambas poblaciones. Asimismo, revela las disputas por el uso y la apropiación del patrimonio religioso y biocultural, a partir de las estrategias de despojo efectuadas por diversos actores –institucionales, eclesiásticos, empresariales y sociales–. En el caso de Zirahuén, esto se visibiliza mediante lo que David Harvey (2004) ha referido como acumulación por

desposesión o despojo, para explicar cómo la acumulación del capital en la actualidad transforma las tierras ejidales-comunales y el paisaje lacustre, tanto para el aprovechamiento de la actividad turística, como para la agroindustria del aguacate y frutos rojos.

En este sentido, es menester señalar que los comuneros son menos un bloque homogéneo de poder, y se asemejan más a un entramado de intereses individuales y colectivos, los cuales activan y desactivan diversas estrategias de territorialización y reivindicación étnica. Ya sea para aprovechar o controvertir los usos recreativos que se reubicaron en Zirahuén, o bien, para enarbolar demandas y asumirse como purhépechas –en el caso de los barrios originales de Santa Clara del Cobre–.

Los lugares acondicionados para el turismo intentan reproducir las representaciones del paisaje zirahuense y de la ancestralidad santaclarense como señas distintivas. Por ello, intentan excluir simbólica y materialmente aquello que exprese otras relaciones sociales, productivas o políticas diferentes a la contemplación de una naturaleza impoluta, la recreación, el descanso y el disfrute del paisaje literario que emana al recorrer las calles y la plaza de la localidad orfebre. De ahí que los paisajes en disputa posean una serie de capas y escalas que deben leerse teniendo en cuenta la progresiva inserción del mundo rural en las formas de producción capitalista, y las relaciones de poder que intervienen en la orientación política de los sujetos involucrados.

A partir de las reformas al Artículo 27 constitucional y la conformación de la 'nueva ruralidad', la reorganización neoliberal del paisaje se relaciona con el predominio del mercado como eje de reestructuración de las relaciones sociales, entre ellas, las que se mantienen con la tierra. De manera que, esta reorganización del paisaje tiene que ver con un proceso articulado entre turistificación y desagrarización, como expresión de la creciente importancia del sector turístico para el estado de Michoacán. De igual manera, tiene cierta correspondencia con tendencias generales que presenta México, donde las actividades agrícolas, sin desaparecer, resultan subordinadas por la población rural, la cual se inserta de diversas maneras en otras actividades económicas.

Dentro de estas, están aquellas relacionadas con el turismo, las cuales pueden expresarse en dos modalidades: la primera, como asalariados en empresas turísticas bajo condiciones de explotación que reproducen realidades precarias (Córdoba 2020); la segunda, como agentes de competencia en el mercado de alojamientos. Esta última modalidad expresa el cambio de uso agrícola de la tierra, ahora anclado al sector de servicios, el cual posiciona a los comuneros que optaron por esta forma de aprovechar los flujos turísticos como incipientes empresarios.

Estas disputas corresponden a diferentes expresiones que reivindican la defensa del lago de Zirahuén, por parte de los diversos intereses agrupados en el entramado comunitario. Aunque pletórico de contradicciones, debe considerarse que la defensa del lago ha estado igualmente marcada por acciones asociadas al turismo que representan un riesgo por contaminarlo. No obstante, los comuneros dedicados a la prestación de servicios turísticos también tienen responsabilidad en ello.

Por otro lado, en el caso de Santa Clara del Cobre, la reivindicación étnica sobre el ser purhépecha –a través de la movilización política y social de los barrios originales– se puede situar como la principal estrategia en la defensa del sistema de cargos y la devolución del patrimonio religioso en manos de la Iglesia –actor que ha promovido por igual la división y las fricciones intracomunitarias–. De esta forma, los conflictos religiosos han permitido documentar las prácticas y los discursos que los actores políticos van construyendo para legitimar su lucha, su pertenencia, su originalidad y su identidad.

Hasta aquí, se ha buscado mostrar sucintamente la diversidad de actores que intervienen en los procesos de conflicto y despojo en ambos casos –Santa Clara del Cobre y Zirahuén–; así como las estrategias emprendidas para la defensa del territorio, sus recursos y bienes patrimoniales. Dinámicas que responden al esquema de apropiación y privatización de recursos y espacios debido a los mecanismos de acumulación por desposesión o despojo, como resultado de los nuevos procesos de valoración en el contexto económico-global. A la par de la reconfiguración de las ideas de comunidad y nación, donde la autoadscripción étnica y la emergencia de los movimientos sociales se han convertido en categorías fundamentales para entender y explicar el papel de los pueblos y comunidades indígenas, especialmente en el marco del multiculturalismo neoliberal.

Referencias bibliográficas

Ayala, Angélica. 23 de agosto de 2018. Inconformidad en Santa Clara del Cobre por remodelación de plaza. *La voz de Michoacán*. https://www.lavozdemichoacan.com.mx/regional/inconformidad-en-santa-clara-del-cobre-por-remodelacion-de-plaza/

Bravo, Carlos. 2021. "Un recorrido por el paisaje: entre disputas, huellas y relaciones de poder a partir del proceso de turistificación en Zirahuén, Michoacán". Tesis de maestría. CIESAS. Ciudad de México.

Camarero, Luis, Hubert, Carton y Quaranta, German. 2020. El cambio rural: una lectura desde la desagrarización y la desigualdad social. *Revista austral de ciencias sociales*. (38): 191-211 https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2020.n38-10

Córdoba, Matilde. 2020. *Stuck with tourism. Space, power and labor in contemporary Yucatan*. California: University of California Press.

Cruz, Ericka, Zizumbo, Lilia, Cruz, Graciela y Quintanilla, Ana. 2013. Las dinámicas de dominación capitalista en el espacio rural: la configuración de paisajes turísticos. *Cuadernos de desarrollo rural*. (69): 151-174.

Cuello, Delia, Argueta, Arturo y Lartigue, François. 1986. *La pesca en aguas interiores*. México: SEP.

Dietz, Günter. 1999. *La comunidad P'urhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Quito: Editorial Abya Yala.

Dimas, Bertha. 2009. Zirahuén. Entre la ingobernabilidad ambiental y el despojo territorial en Michoacán. *Ojarasca*. (142): 8.

Dosil, Javier. 2014. Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha de tres comunidades michoacanas. *En-claves del pensamiento*. (2): 123-142.

García, Isaac. 2019. "La Feria Nacional del Cobre. Del nacionalismo al turismo en Villa Escalante (Santa Clara del Cobre), Michoacán". En: Ricardo Pérez. y Ana De Teresa (coords.), *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. pp. 147-179. México: Debate.

Gobierno del estado de Michoacán. 09 de enero del 2023. Incrementa Michoacán 12% la derrama económica por turismo en 2022. *Coordinación de comunicación del Gobierno del estado de Michoacán*. https://michoacan.gob.mx/noticias/incrementa-en-michoacan-12-la-derrama-economica-por-turismo-en-2022/#:~:text=El%2097.01%20por%20ciento%20del,la%20cifra%20hist%C3%B3rica%20m%C3%A1s%20alta

Guevara, Brenda. 2019. Disputas intercomunales por la "verdadera" historia de la comunidad "indígena" de Zirahuén. *Estudios de historia y sociedad*. (160):194-211.

_____. 2013. "Cuando dejamos de ser libres" Recuperación y defensa del territorio: Procesos históricos de formación de la comunidad indígena de Zirahuén, 1963-1986". Tesis de maestría. COLMICH. Zamora.

Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Madrid: Akal.

Hernández, Gerardo. 2004. El liderazgo y la ideología comunal de Elpidio Domínguez Castro en Santa Fe de la Laguna, Michoacán, 1979-1988. *Tzintzun*. (39): 113-140.

Hernández, Javier. 2008. "Hiperespecialización turística y desactivación del patrimonio. La gestión eclesiástica del Patio de los Naranjos de la Catedral de Sevilla". En: Elizabeth Díaz y Javier Hernández (coords.), *Patrimonio cultural, turismo y religión*. pp. 13-31. México: ENAH-INAH.

Hoyos, Guadalupe y Hernández, Óscar. 2008. Localidades con recursos turísticos y el programa Pueblos Mágicos en medio del proceso de la nueva ruralidad. Los casos de Tepotzotlán y Valle de Bravo en el Estado de México. *Quivera*. 10(2): 111-130.

Jolly, Jennifer. 2018. *Creating Pátzcuaro, creating México. Art, tourism and nation building under Lázaro Cárdenas*. Texas: University of Texas Press

Kemper, Robert. 1987. "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940". En: Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purhépecha*. pp. 67-96. Zamora: COLMICH.

Lorenzen, Matthew. 2021. Rural gentrification, touristification and displacement: analysing evidence from Mexico. *Journal of rural studies* (86): 62-75. https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2021.05.015

Martínez, Ernesto. 17 de diciembre de 2023. Denuncian que sacerdote intenta apropiarse de bienes comunales. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2023/12/17/estados/021n1est

Mercado, Eugenio. 2021. El turismo en la provincia mexicana. Notas de prensa 1886-1945. *Pasos*. 19(2): 368-381.

Ortiz, Carlos. 2009. "Valoración económica de los beneficios recreativos y gestión del desarrollo local en Zirahuén". Trabajo de doctorado. UMSNH. Morelia.

Pureco, Claudia. 2020. "La disputa por la autonomía por la identidad, la identidad étnica y el patrimonio cultural: el caso de los Barrios Originales de Santa Clara del Cobre". Tesis de doctorado. COLMICH. Michoacán.

Rodríguez, Lidia. 2011. El indio permitido en el estado multicultural. Patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad. *Boletín de antropología americana*. (47): 153-172.

Stanislaswki, Dean. 2007. *La anatomía de once pueblos en Michoacán*. Zamora: COLMICH.

Vargas, David. 2015. Turismo de segundas residencias y turismo de naturaleza en el espacio rural mexicano. *Estudios sociales*. 23(46): 290-312.

Ventura, Carmen. 2018. "Situación agraria y conflictos sociales". En: José Del Val y Carlos Zolla (coords.), *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Michoacán*. pp. 201-231. México: UNAM-Gobierno del estado de Michoacán.

Yo Soy Kwanis. s. f. [publicación en grupo de Facebook]. Publicación no disponible.

Zárate, Eduardo. 1991. *Los señores de utopía: la etnicidad política en una comunidad purhépecha: Ueamuo-Santa Fe de la Laguna*. Zamora: COLMICH.

Zárate, Margarita. 1998. *En busca de la comunidad: identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*. Zamora: COLMICH.

Zepeda, Jorge. 1984. No es lo mismo agrario que agrio, ni comuneros que comunistas: la UCEZ en Michoacán. *Estudios políticos*. (2): 63-87. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1984.2.60230

Zirahuen Forest & Resort. s. f. [sitio web]. Recuperado el 02 de noviembre de 2025 de: https://zirahuen.com/

Zizumbo, Lilia. 1987. "Pátzcuaro: el turismo en Janitzio". En: Carlos Herrejón (coord.), *Estudios michoacanos I*. pp. 151-169. Zamora: COLMICH.

SECCIÓN XVI

ANTROPOLOGÍA DEL FENÓMENO RELIGIOSO

SECCIÓN XVI

ANTROPOLOGÍA DEL FENÓMENO RELIGIOSO

Rutas de la creencia: aportes nuevos para la antropología de la religión hecha en México

Carlos Garma Navarro[1]

Introducción

Una temática importante para la antropología desde sus inicios ha sido el estudio de la religión. Varios de los textos clásicos de la disciplina abordaban su comprensión y análisis, pero ante la diversidad tan grande de creencias y prácticas de la especie *Homo sapiens,* es preciso mantener cierto rigor. Por ese motivo, voy a iniciar esta sección con una definición concisa del término que nombra aquello que estudiamos.

Aquí señalaré que por Religión, entiendo un sistema de creencias y prácticas referidos a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes. Dichos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas, creencias y sistemas normativos compartidos. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones semejantes. Esta escueta definición retoma a los aportes de Emile Durkheim (2019) y Clifford Geertz (1987), entre otros, y es expuesta con mayor detalle en Garma (2004). Cabe señalar que esta definición fue elaborada para su utilización en el contexto de la sociedad mexicana actual. En otros ámbitos sociales, se podrían añadir otras consideraciones para adaptar dicho concepto.

Los inicios y la trayectoria de un campo temático

Desde los primeros textos escritos por etnólogos sobre la sociedad nacional mexicana, la preocupación sobre las expresiones de la religiosidad –sobre todo

1 Profesor-investigador del Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

popular– fue muy evidente (Gamio 1979; Tylor 2009). La antropología mexicana mostró gran interés en los procesos religiosos, sobre todo al dirigir su mirada a los pueblos indígenas y campesinos, donde las creencias y rituales relacionados con lo sobrenatural tenían un papel predominante en la vida colectiva. Estudios como los de Carrasco (1970), Aguirre Beltrán (1963) y Pozas (1977) –entre otros– mostraban cómo la religión popular tenía un peso importante en otros campos sociales como la política, la distribución de riqueza, la organización social, la relación con el medio ambiente y la salud.

A partir de las corrientes de la antropología crítica y comprometida, se dio un rechazo a la orientación culturalista que había tenido la investigación y la enseñanza de la disciplina. Entonces, fueron retomados como postulados válidos las diversas teorías que aceptaban a la secularización y modernización como el destino inevitable de las sociedades contemporáneas, predicción errónea que aparece en autores tan disímiles como Robert Redfield (1960), Max Weber (1983) y Karl Marx y Friedrich Engels (1977).

Así, el estudio de la religión fue relegado al campo de la ideología, donde perdió su especificidad al ser catalogada con otras manifestaciones diferentes. Un ejemplo de ello se puede ver en los programas de estudio de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde el estudio científico de la religión durante la década de los setenta desapareció de las materias impartidas. Cabe señalar que esta situación no era diferente en las otras instituciones de enseñanza de la antropología de la época.

En los años siguientes la religión recuperó su importancia como un tema de estudio. La pluralidad religiosa se volvió un elemento cada vez más evidente en el país que acrecentaba progresivamente: un número creciente de agentes religiosos presentaban demandas ante la esfera pública y una confluencia de ambos factores demandó la atención del Estado. En 1992, fue aprobada la Ley de asociaciones religiosas y culto público, que marcó un hito en la historia del país, ya que, por primera vez, se le dio estatus legal y jurídico a las instituciones eclesiales que operaban en el territorio nacional.

Para tal propósito, se establecieron elementos legales para ordenar y regular los grupos religiosos desde un enfoque de la tradición laica mexicana, que sostenía la libertad de creencia e igualdad de las asociaciones de creencia ante la ley. Desde entonces, la aplicación de la nueva legislación ha tenido diversos retos. A partir de dicha fecha, se ha dado una participación abierta y cada vez mayor de las iglesias y los grupos de creencia en la esfera pública, aunque desde posiciones muy variadas e incluso contrapuestas, esto ha llamado la atención de diversos especialistas (Garma, Corpus y Ramírez 2021).

Queda claro ahora que la religión va a seguir teniendo un papel importante en la configuración del futuro de la sociedad mexicana. Además, la persistencia de los elementos religiosos se encuentra no solo en las comunidades indígenas y rurales, sino también en las ciudades. El interés del fenómeno religioso aparece en un número creciente de investigadores, quienes reconocen que la temática tiene gran incidencia en numerosos problemas sociales, aunado a que la importancia del factor religioso no va a disminuir en el futuro. Cabe señalar que la etnografía, como método de investigación, es aún importante para entender el desarrollo continuo de prácticas y creencias en transformación; esto sigue siendo la ventaja que tiene la antropología de la religión frente a otros acercamientos de las ciencias sociales.

Los textos

A continuación, presentamos una selección de textos que muestran algunos de los aportes más importantes que antropólogos investigadores jóvenes han hecho a la antropología de la religión.

El trabajo de Hilda María Cristina Mazariegos Herrera, "La exaltación de las pequeñas valentías: la reelaboración del bautismo como ritual para el reconocimiento de las personas LGBTQ+", presenta la situación de personas trans frente a las limitaciones que han impuesto instituciones jerárquicas eclesiales a sus creyentes. Las personas disidentes han emprendido una búsqueda identitaria para no renunciar a su fe, pese a la adversidad del entorno social; esto lleva elementos de innovación en creencia y práctica que permiten nuevas formas de una religiosidad incluyente. La autora señala la importancia de los rituales para reafirmar la aceptación de los creyentes heterodoxos como miembros de una comunidad, en particular, el sacramento del bautizo con un nuevo nombre.

El texto de Ariel Corpus titulado "Religión y política: derivaciones de la dicotomía sagrado-profano" es un aporte importante a una temática que siempre es motivo de discusión y análisis en el mundo contemporáneo. El autor parte de una discusión teórica que muestra cómo la definición sagrado-profano de Durkheim ha marcado la discusión sobre la interacción entre lo religioso y lo político. Corpus muestra cómo esta división no solo ha marcado a los autores de las ciencias sociales, sino a los medios de comunicación e incluso a los mismos agentes sociales. Después, muestra cómo en el discurso de un servidor público durante el matrimonio civil se mezclan elementos de ambas esferas mencionadas. En seguida, hace una interesante crítica a la manera en que la Ley de asociaciones religiosas y culto público –ya mencionada– no supera la dicotomía señalada. El autor termina con conclusiones sobre futuros elementos para investigar.

El texto novedoso de Andrea Meza Torres se llama "¿Cómo viven los estudiantes su espiritualidad o religión en el espacio de la UAM-Xochimilco?". Aquí la autora presenta un aporte destacado de un sujeto social cuya religiosidad o espiritualidad ha sido ignorada en las ciencias sociales mexicanas, estos son los estudiantes universitarios. Con un importante antecedente de publicación sobre esta orientación en la UNAM, Andrea Meza ahora hace una comparación con los alumnos de la UAM Xochimilco; el contraste entre ambas instituciones es notable. Las entrevistas se realizan con estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado, tanto creyentes como no creyentes. Los resultados muestran contrastes significativos: mientras que algunas personas reconocen un ambiente de tolerancia y aceptación de la pluralidad en general, creyentes cristianos sí mencionan elementos de intolerancia entre ciertos sectores, particularmente hacia el proselitismo. Este estudio es un aporte a una temática que, sin duda, requiere tener mayor atención.

El texto de Luis Jesús Martínez Gómez titulado "Reflexiones teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito en México" es un aporte útil para el estudio de un problema social destacado en la actualidad. El autor comienza presentando los datos más actuales sobre la afiliación y cambio religioso en Centroamérica a partir de los datos de las publicaciones del Pew Research Center. Con ello da cuenta del complejo contexto que enfrentan los migrantes centroamericanos en nuestro país, y cómo reciben apoyo no solo de asociaciones religiosas, sino incluso de sistemas de creencias propios que usan para entender situaciones impredecibles. Posteriormente, presenta tres enfoques teóricos antropológicos que pueden servir para entender esta temática. Uno es el análisis situacional de Max Gluckman, otro la concepción del drama social de Víctor Turner y por último, la comprensión de las creencias simbólicas propuesta por Rodrigo Díaz.

Cierra esta sección con un texto de Carlos Garma y Ariel Corpus, intitulado "La religión en las tramas estructurales de la nación", en el que presentan una suerte de síntesis de los aportes de cada capítulo que integran esta sección, así como sobre relevancia del campo analítico de la religiosidad desde una perspectiva antropológica. Señalan, por ejemplo, la vigencia de lo religioso en campos tales como la educación, las identidades, la política y migración en el México contemporáneo. Proponen considerar la convivencia de lo sagrado/profano y la necesidad de replantear categorías que marginalizaban la religión. Tal como se muestra su presencia en el campo de la educación, en donde se expresan nítidamente las tensiones entre la escuela laica, así como las convicciones y prácticas estudiantiles a partir del caso del estudiantado de la UAM-X.

En lo que corresponde al campo de la política, destacan los señalado por Ariel Corpus sobre el vínculo entre los actores religiosos y la sacralidad cívica, aspecto que sigue articulando la comunidad y la legitimidad. Y en cuanto al fenómeno

migratorio, se habla de la pertinencia de hablar de religiosidades móviles como redes de apoyo, sentido y refugio para las personas en tránsito.

Los capítulos, en su conjunto, proponen una exégesis desde sujetos subalternos que reescriben dignidades y derechos. En este sentido, los capítulos que integra esta sección abren vetas explicativas en diálogo con demandas y proyectos de vida de los actores sociales. Asimismo, los autores cierran sus reflexiones aportándonos una serie de notas propositivas para futuras investigaciones sobre religión y nación.

A través de estos cinco textos, el lector va a obtener una comprensión del papel tan importante y variado que tiene la religión en la sociedad mexicana contemporánea. Así como del alto grado de compromiso e innovación que tienen los investigadores antropólogos nacionales, quienes muestran investigaciones que combinan de manera creativa tanto la teoría como los datos etnográficos. Sin duda, el lector va a encontrar con provecho nuevos horizontes de análisis para entender los cambios en la comprensión de estos fenómenos, cuyo abordaje sigue siendo una tarea necesaria.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia*. México: INI.
Carrasco, Pedro. 1979. *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP-Setentas.
Durkheim, Emile. 2019. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE-UAM.
Gamio, Manuel. 1979. *La población del Valle de Teotihuacán*. México: INI.
Garma, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: UAM-Plaza y Valdés.
Garma, Carlos, Corpus, Ariel y Ramírez, Rosario. 2021. *Religión y Política en la 4T, debates sobre el estado laico*. México: UAM-Juan Pablos Editor.
Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
Marx, Karl y Engels, Friedrich. 1977. *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
Pozas, Ricardo. 1977. *Chamula*. México: INI.
Redfield, Robert. 1960. *The little community, peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
Tylor, Edward. 2009. *Anáhuac o México y los mexicanos*. México: UAM-Juan Pablos Editor.
Weber, Max. 1983. *Economía y sociedad*. México: FCE.

“La exaltación de las pequeñas valentías”:[1] la re-elaboración del bautismo como ritual para el reconocimiento de las personas LGBTQ+

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera[2]

A modo de viñetas etnográficas, presentaré parte de mi investigación con mujeres y personas LGBTQ+ que profesan alguna religión de tradición protestante-evangélica, y para quienes el bautismo se ha vuelto un ritual medular en la reasignación de la identidad de género. La información que compartiré es parte del trabajo de campo,[3] presencial y a través del registro en formato digital, que realicé con diversas iglesias, comunidades de fe incluyentes y colectivas de creyentes feministas y defensoras/xs de los derechos de la población LGBTQ+. Y fue recabada durante los periodos de septiembre a diciembre de 2022, enero a mayo del 2023, y agosto y septiembre de ese mismo año.

Para comenzar, presentaré de manera general la caracterización que he hecho de estas agrupaciones, en función de sus formas organizativas, adscripciones religiosas e integrantes; posteriormente, me centraré en dos momentos de mi trabajo de campo: la experiencia de Juana de arco,[4] mujer trans episcopal de Veracruz, con quien me entrevisté el 17 de abril de 2023; y el ‘culto cuir’ que la agrupación Teología Sin Vergüenza realizó el 30 de septiembre de ese mismo año en la ciudad de Quito, Ecuador, el cual transmitieron en vivo por Instagram.

---

1 Esta frase es parte de la liturgia que Teología Sin Vergüenza realiza en su culto cuir, es la forma en la que introducen el ritual del bautismo.

2 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

3 El trabajo de campo se dio en el marco de mi estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en la cual desarrollé la investigación titulada: “Incómodas e incomodadas. Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia normativa, sexual y de género”, durante el periodo del 1 de septiembre de 2022 al 31 de agosto del 2023.

4 Juana de Arco es mi interlocutora, ella eligió su seudónimo. Más adelante compartiré su explicación para nombrarse así.

Ambos momentos me permiten dar cuenta del recorrido vivido en términos de la construcción y reconocimiento de la identidad de género disidente. A la vez que se da un proceso de reapropiación de lo sagrado a través de la re-elaboración y re-significación del bautismo como un ritual fundamental para el reconocimiento de las mujeres y personas LGBTQ+, no solo en sus iglesias o comunidades de fe, sino de cara a su desenvolvimiento público. Esto es, una forma simbólica de resistencia y restitución de los derechos que el Estado les ha negado y un instrumento generador de sentido de pertenencia a una colectividad. Finalmente, expondré algunas conclusiones.

A manera de introducción: las iglesias y comunidades de fe incluyentes, sus vinculaciones y matices

La presencia de iglesias y comunidades de fe incluyentes en México comienza en los años setenta. Producto de la influencia de los movimientos sociales que abogaban por la libertad sexual y el amor libre en Estados Unidos, la población LGBT en el país comenzó su propia organización y lucha política, junto al movimiento estudiantil y al movimiento feminista (Baile 2008; Laguarda 2008; Bárcenas 2020).

Por otra parte, la pandemia del VIH/sida durante los años ochenta y noventa condujo a una serie de acciones por parte de activistas, el sector salud y la academia para comprender y atender la situación en México. Asimismo, las agrupaciones de personas gais comenzaron a ser más notorias, aunque con reservas dado el clima de hostilidad y tabú que imperaba sobre la homosexualidad (Mazariegos 2024). Los años 2000 han sido la época en la que se han conformado más iglesias y comunidades de fe incluyentes (Bárcenas 2020; Andrade 2023). De los inicios del milenio a la fecha, hay un progreso en materia de reconocimiento a la población LGBTQ+, principalmente en la capital del país, ya que en la mayoría de los estados que conforman la república, el avance ha sido lento, sobre todo en lo que se refiere a la población trans/no binaria.

Al día de hoy, 20 de las 32 entidades del país han aprobado la Ley de identidad de género. Ciudad de México lo hizo en 2014, Michoacán en 2017 y Coahuila en 2018. En 2019 fue aprobada por Chihuahua, Colima, San Luis Potosí, Hidalgo, Oaxaca y Tlaxcala; en 2020 por Quintana Roo y Sonora; en 2021 por Estado de México, Morelos, Puebla, Nayarit y Baja California Sur; en 2022 por Jalisco, Baja California, Sinaloa y Zacatecas.[5]

5 Para información detallada, consultar las siguientes fuentes: Homosensual (2024), Mejía (2023) y García (2023).

Pese a la existencia de leyes enfocadas en la no discriminación y el reconocimiento a la ciudadanía de las personas LGBTQ+, en la vida cotidiana la exclusión y la discriminación están muy presentes. De ahí que, sobre todo la población trans/no binaria, se repliegue a espacios que consideran más seguros para sus vidas y donde pueden ejercer con mayor libertad su sexualidad e identidad de género disidente.[6] Entre los recintos que les congregan se encuentran bares gais, baños de vapor, algunos espacios literarios, así como centros y colectivas culturales dirigidas a esta población. En estos espacios se van creando redes que llevan a las personas LGBTQ+ a lugares que no imaginaban; algunas personas creyentes que han sido mis interlocutoras durante la investigación se han conocido en estos sitios, y a partir de ahí han construido distintos vínculos que las acercan a comunidades de fe disidente.

Durante el trabajo de campo que realicé de septiembre a diciembre de 2022, de enero a mayo de 2023, y agosto y septiembre del mismo año, me he vinculado a diversas iglesias y comunidades de fe incluyentes de tradición metodista, pentecostal, episcopal, anglicana, entre otras; así como a colectivas de creyentes feministas y activistas de derechos humanos. Lo anterior me ha permitido conocer distintas maneras en que lo religioso, lo político y lo público se articulan con el objetivo de defender los derechos de la población LGBTQ+ y de las mujeres; el acceso a servicio médico para personas portadoras de VIH; el trabajo en cárceles para asesorar a personas de las disidencias sexogenéricas sobre sus procesos legales; la lucha por la tipificación como delito de las llamadas terapias de reorientación sexual o Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG) y el castigo para quienes las practiquen; así como la lucha por la Ley de cambio de identidad de género en todo el país. Hay pues, una variedad de actores y distintas agrupaciones que, religiosas o no, establecen alianzas en favor de poblaciones vulneradas.

De acuerdo con el trabajo de campo realizado, puedo clasificar, por un lado, a las iglesias[7] que cuentan con una estructura eclesial definida, como Misión Cristiana Incluyente (MCI) en CDMX (Ciudad de México), la Iglesia episcopal San Lucas y la Iglesia anglicana San Francisco de Asís en Mérida, Yucatán. Estas se identifican como parte de una tradición religiosa, aunque aceptan a personas de otras religiones. Sus asistentes, así como sus pastores, sacerdotes o líderes son, primordialmente, personas LGBTQ+. Por otro lado, se encuentran las comunidades de fe activistas

6 Con respeto a esto, el pastor Cruz de la Iglesia anglicana El Salvador, durante su charla en el primer Encuentro latinoamericano de iglesias y ministerios inclusivos y disidentes –llevado a cabo en la ciudad de Bogotá, Colombia en agosto del 2023– dijo que: "ante la exclusión, los baños de vapor han sido nuestros lugares sagrados. Donde podemos congregarnos y saber que Dios nos acompaña".

7 Por supuesto hay otras más, aquí menciono únicamente a las que conocí personalmente durante el trabajo de campo.

feministas que tienen un carácter ecuménico, es decir, se establece cooperación y diálogo entre mujeres de distintas confesiones religiosas de diferentes partes de América Latina, una de ellas es la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas (TEPALI).

Por su parte, están los grupos de creyentes disidentes que no están vinculados a ninguna estructura eclesial oficial, no obstante, reproducen algunos rituales y llevan a cabo una hermenéutica bíblica de forma independiente. Están integrados por personas que han salido de sus iglesias a causa de la discriminación por su orientación sexual e identidad de género disidente o por sus posturas políticas feministas, pero siguen reconociendo su adscripción religiosa. Son grupos pequeños –de no más de 15 personas– con asistencia fluctuante. Aquí puedo ubicar, por ejemplo, a la Afirmación-mormones LGBTIQ+, Familia y amigos –México y Colombia– y a Mujeres ruaj –una agrupación conformada primordialmente por mujeres metodistas que se afirman feministas y que la institución oficial ha excluido de sus filas–.

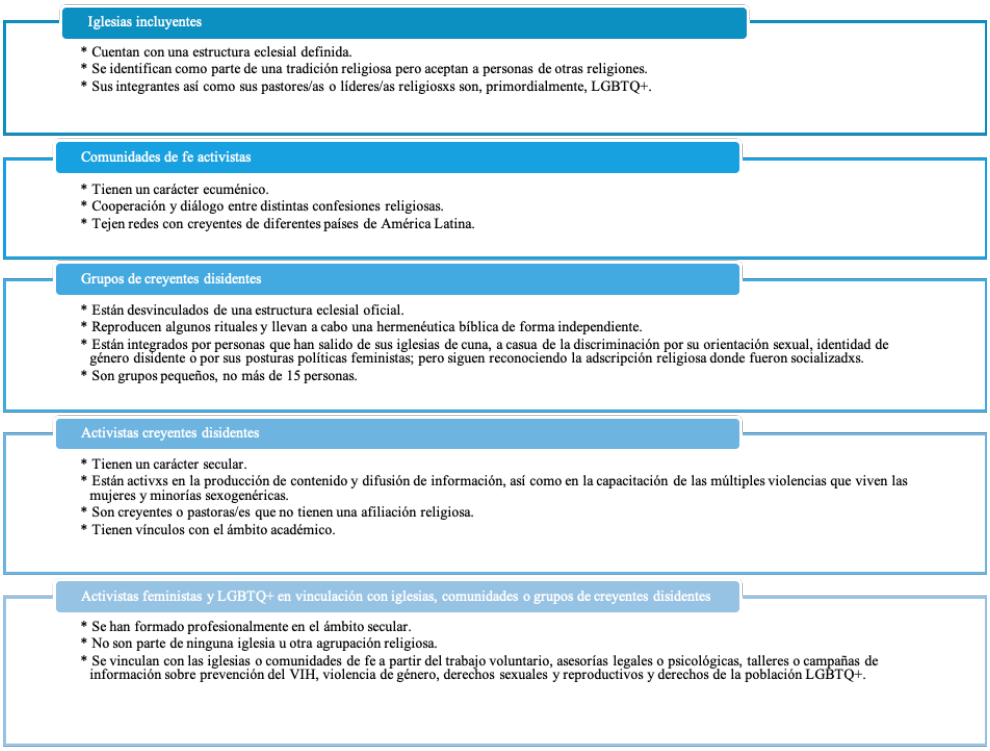
Los cultos y rituales que iglesias, colectivas o comunidades de fe realizan, están envueltos en una liturgia que incorpora distintos elementos simbólicos de diferentes tradiciones religiosas, así como algunas prácticas devenidas de la psicología (Mazariegos 2024). Aunado a diversos contenidos atravesados por el discurso de los derechos humanos de las mujeres, las poblaciones racializadas, las desapariciones en México, la lucha por el territorio, entre muchos más. Esta flexibilidad y apertura por colocar la discusión sobre problemáticas de orden público-político dentro del espacio cúltico, así como en espacios seculares, en algunos momentos les ha llevado a vincularse con activistas feministas y LGBTQ+ como Yucatrans, Princesas mayas, Adelaida Salas –parte del Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidio– y Ligia Vera, activista y académica feminista. Todas ellas en la ciudad de Mérida, Yucatán; Yaaj México y Casa de las muñecas tiresias A.C. en CDMX, Católicas por el derecho a decidir, entre otras (Mazariegos 2024).

También están las colectivas de activistas creyentes disidentes que tienen un carácter secular. Las cuales están activa/es en la producción de contenido y difusión de información, así como en la capacitación sobre las múltiples violencias que viven las mujeres y minorías sexogenéricas. Particularmente, sobre lo que han denominado "violencia espiritual", como una forma en la que la biblia ha servido para justificar la segregación, exclusión, acoso, violaciones y violencia por razón de género (Vargas, Onofrio y Bautista 2022); son pastoras o creyentes diverses que no tienen una afiliación religiosa definida. Aquí se encuentran la Fundación Josías, con un papel importante en el ámbito académico y Teología Sin Vergüenza.

Esta última es una agrupación vinculada a la organización internacional Soul Force e integrada por mujeres y personas de las disidencias sexogenéricas. Ha tenido

un alcance importante a lo largo de América Latina y entre poblaciones latinas y afrodescendientes en Estados Unidos. Teología Sin Vergüenza ha reelaborado el bautismo y lo llevan ahí donde se les solicita, como una manera de hacer *ekklesía,*[8] más allá de los espacios delimitados como tal. De este modo, los bares y demás lugares de concentración de población LGBTQ+ se han vuelto espacios importantes para el reencuentro con la divinidad. Por ello, en este artículo me interesa mostrar las formas y la potencia en la resignificación de los rituales religiosos para la conformación de redes de creyentes disidentes que involucran a distintos sectores sociales.

Figura 1 Agrupaciones incluyentes en vinculación.



Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo realizado de septiembre de 2022 a mayo de 2023.

8 Es una palabra griega que remite a una asamblea democrática donde cada uno de sus miembros puede tener voz y voto. En la biblia se recupera para nombrar a la iglesia, sin embargo, la utilización del término griego se vincula con la noción de igualdad.

Estos intercambios entre actores de distintos sectores abren paso al accionar político donde lo religioso es una suerte de ligamen moral-emocional, con una fuerte "carga de energía" (Illouz 2007). Lo cual permite tejer redes de solidaridad y acompañamiento con miras a obtener reconocimiento como personas y ciudadanes (Burity 2009). Como consecuencia, las comunidades de fe incluyentes realizan una hermenéutica bíblica con miras a desentrañar y desmitificar lo que se ha dado como 'natural' o 'normal' –anclada a la noción binaria del género–. Así, buscan devolver a las personas de la disidencia sexual y de género lo sagrado que les ha sido negado. Mediante la exégesis bíblica, reafirman su derecho a la disidencia y a practicar su fe libremente, como es el caso de Juana de Arco, que relataré más adelante.

A través de la historia de Juana, veremos al "sujeto nómade" del que nos habla Rosi Braidotti, que ya no se define a partir de un universal, sino que construye distintas formas de subjetividad e imágenes femeninas. Entendiendo al "sujeto feminista femenino como una entidad, múltiple, interconectada, y de final abierto" (Braidotti 2000: 185). Es decir, donde las mujeres se vuelven las ejecutoras de su propio proyecto de identidad y donde la diferencia y el cuerpo se convierten lugar de reflexión y duda en la elaboración de un pensamiento crítico localizado de cara a su construcción como mujeres, en este caso, como mujer trans.

Lo anterior implica una reelaboración, reflexión y cuestionamiento a la universalidad que define qué es y qué implica ser mujer. Veremos cómo la experiencia de vida de Juana la llevó a buscar respuestas –transitando de un espacio físico y simbólico a otro– a las inquietudes religiosas con relación a su identidad de género. Esta última marcada por distintos rituales que tenían que ver con su proceso de autorreconocimiento como mujer trans, el ritual legal que le dio un cierto reconocimiento como ciudadana y el ritual religioso de reasignación de nombre.

En ese sentido, el ritual del bautismo se presenta como una práctica política que refuerza el sentido de comunidad (Durkheim 1982; Goffman 1982; Collins 2009). Lo peculiar del ritual del bautismo, llevado a cabo por las disidencias, es que su efecto trasciende los muros eclesiales o cúlticos, abriendo paso a una serie de redefiniciones sobre la *ekklesía* y llevándola 'ahí donde se necesita'. Esta *ekklesía* encarnada en cuerpos disidentes, permite nuevas experiencias religiosas y rehabitar espacios considerados herejes, los cuales son sacralizados al ser espacios donde la diversidad y la inclusión se manifiestan –como lo veremos con los bautismos realizados por Teología Sin Vergüenza–. De tal forma, el ritual sagrado que por lo regular se lleva a cabo en un espacio-tiempo concreto, se expande y vuelve ritual lo cotidiano o hace cotidiano el ritual (Goffman 1963).

Esto es posible mediante una resignificación de lo religioso a la par de un proceso de reconocimiento del cuerpo e identidad disidente. El cuerpo, sus movimientos

y simbolizaciones, son el principal medio para contar la vida que ha transcurrido, para dar cuenta de su identidad y afianzarse en su convicción/deseo de ser mujeres trans o personas no binarias, renunciando al mandato establecido al nacer. El cuerpo es el lugar a partir del cual se reelabora lo sagrado, dando paso a la configuración de *prácticas transreligiosas*.

Las *prácticas transreligiosas* muestran aquello que "es capaz de convivir y resignificarse a partir de distintos cruces y mezclas, ires y venires, hacia diferentes tradiciones religiosas" (Mazariegos y Tec-López 2023: 354), pero no se vuelve privado ni netamente individualizado, sino que implican un accionar público en la defensa de los derechos. De este modo

> lo religioso como bien común articula nuevos horizontes de posibilidad en los márgenes sociales, en los entre-medios de cada frontera, desde donde se establecen las estrategias políticas y sociales para la construcción de un bienestar situado, como resistencia, defensa y cuidado de lo común y como forma de disputar el espacio público (Mazariegos y Tec-López 2023: 410).

En este sentido, tanto Juana de Arco como Teología Sin Vergüenza, disputan el espacio público y su reconocimiento como personas con derecho, tomando lo religioso como un puente que articula sus demandas sociales, como veremos a continuación.

"Juana de Arco, era trans" … y se bautizó

Cuando le conté a Juana que quería escribir sobre su experiencia como mujer trans que profesa una religión, le pedí que pensara con qué nombre quería aparecer en este texto. Llenó la carta de autorización para el uso de su entrevista y en el espacio 'pseudónimo' puso: Juana de Arco. Al organizar la información y revisar las cartas, me sorprendió la respuesta e inmediatamente intenté hacer mi propia interpretación: claro, Juana de Arco, valiente, aguerrida y quemada en la hoguera a pesar de haber tenido interlocuciones con un santo y un par de santas de alto calibre. La quemaron por ser mujer, haberse puesto un uniforme militar y batirse en combate, contradiciendo los mandatos divinos. Luego mártir y canonizada por su hazaña. Pero la explicación de la Juana de Arco con la que yo platiqué fue la siguiente:

> Te cuento por qué elegí a Juana de Arco como pseudónimo. Son dos cosas: primero, porque estoy convencida que era una persona trans. Claro que en ese entonces no se conocían con ese nombre, pero yo pienso que Juana se asumía como hombre y hubiera querido vivir como tal. De

> hecho, el "tener que" vestirse de hombre para combatir a favor de Carlos para llevarlo al trono de Francia, fue una excelente oportunidad para hacerlo. Habrá quienes digan que solo se vistió de hombre para poder estar en la guerra, pero que eso no significa que quisiera vivir como hombre. Podría ser, pero hay un hecho que me parece muy revelador. En algún momento es detenida por los ingleses y es encarcelada, ¡pero, sigue vistiendo como hombre! Sus biografías así lo revelan e incluso, hay una película excelente en donde Dustin Hoffman interpreta a un fraile que trata de hacerla entrar en razón para que vuelva a vestir como mujer, pero Juana se opone sin importarle correr el riesgo de ser castigada severamente. Para mí, eso es muy revelador, ya no necesitaba vestir de hombre en prisión, al contrario, la ponía en riesgo. Así es que me identifico con Juana; ella –o él– fue un hombre trans, y yo soy una mujer trans.
>
> Pero no es lo único. Juana, como bien sabemos, muere en la hoguera acusada de herejía, pero 25 años después un Tribunal Eclesiástico revisó el caso y con el testimonio de quienes la conocieron, revocó el juicio por considerarlo injusto. Y ya en el siglo XX fue declarada santa por la iglesia católica.
>
> Guardando toooodas las proporciones, es una situación con la que me identifico. La iglesia católica apostólica y romana no me llevó a la hoguera, pero me expulsó por ser trans. No lo hizo directamente, nunca me llegó un comunicado del Vaticano ni nada por el estilo, pero cuando el máximo jerarca –el papa Francisco– publica un texto en donde compara a las personas trans con las armas nucleares y habla de "la teoría de género que no reconoce el orden de la creación" y sostiene que el cambio de género "es un nuevo pecado en contra de Dios", pues no hay lugar para mí en esa iglesia. Simbólicamente me conduce a la hoguera.
>
> Pero años después, otra iglesia católica –ya no la romana, sino la episcopal– me abre las puertas y no solamente me acepta como una más de la feligresía, sino que reconoce ante Dios mi nombre […] pues, simbólicamente, es como la canonización de Juana. Reitero, guardando todas las proporciones (Juana de Arco, conversación por WhatsApp, 25 noviembre de 2023).[9]

Platiqué con Juana de Arco a través de una videollamada el día 17 de abril de 2023. Nos conocimos en persona unos meses antes, durante el Coloquio de religiosidades fronterizas, organizado por Fundación Josías México y Somos Voces México en octubre de 2022. Sin embargo, su contacto directo me fue proporcionado por el padre José de la Iglesia episcopal San Lucas, una iglesia incluyente fundada hace

9 Tengo autorización para reproducirlo en este texto, la reproducción es literal.

no más de tres años, en la ciudad de Mérida, Yucatán. Juana de Arco tiene 68 años, nació en la Ciudad de México. Fue bautizada en una familia católica romana y educada en colegios lasallistas: "Estuve en una escuela lasallista todo: primaria, secundaria, preparatoria. Puros varones, en ese sentido me sentía incómoda", dijo.

Sus abuelos y su hermano eran parte del Movimiento de jornadas y Vida cristiana, "hasta les hacía burla, porque además era pura mochería", sentenció. Asegura nunca haberse sentido plenamente identificada con sus posturas. A los 17 años, entró a la Universidad Iberoamericana, según cuenta, la universidad jesuita le abrió el panorama.

> Aun cuando no es totalmente religiosa, había una capilla y había maestros de filosofía jesuitas a los que yo admiraba mucho. Entonces, por un lado, eso me da una visión más sólida de mi fe. Por otro lado –que para eso están–, descubro el sentido crítico. Después de tantos años de un sistema educativo [lasallista] de cállate y siéntate y obedece, me encuentro con que en la universidad era todo lo contrario, era: cuestiona, plantéate, pregunta, investiga. Entonces esos dos aspectos, como que fortalecen mi postura, porque ya no es esa religiosidad de la misa y confiésate, sino de ¿para qué ser cristiano? Entonces lo empiezo a vivir con más compromiso (Juana de Arco, entrevista personal. Mérida, Yucatán 17 de abril de 2023).

Esta conciencia se alimentó una vez que entró a la universidad y fue enviada a realizar trabajo misionero a algunas poblaciones rurales. Su adolescencia y juventud transcurrieron durante los años setenta, época en la que las teologías de la liberación tuvieron un fuerte impacto en ciertos sectores y cuyo compromiso social se encontraba en la defensa de los derechos humanos, sobre todo de las poblaciones marginadas. Señala que Leonardo Boff, Méndez Arceo y Hélder Pessoa Câmara, influenciaron su pensamiento, posicionamiento político y futura formación profesional y humana: "eso me llenaba, vivir la espiritualidad, la religiosidad de la teología de la liberación".

Juana de Arco, estudió la licenciatura en Comunicación y posteriormente hizo una maestría en Educación Sexual en el Centro integral en Sexualidad y Educación Sexual (CISES), como parte de su propia exploración y entendimiento de su proceso como persona y como mujer en transición. Juana se casó en 1978, y alrededor de los años ochenta se divorció por primera vez.

Después de su primer divorcio comenzó a realizar su propio ritual: se maquillaba y vestía como mujer en la intimidad de su soledad. Jugaba rugby, me contó cómo había una suerte de ejercicio dual puesto que, por un lado, representaba esa masculinidad que se le exigía socialmente pero, una vez llegando a casa, sola, se

dedicaba a ser ella misma. Cuando le pregunté cómo había elegido su nombre, me dijo que lo eligió mucho antes de que supiera que lo iba a usar.

> Yo ya tenía claro que me sentía más cómoda como mujer. Entonces era muy bonito, un sábado ir a jugar rugby al medio día, salir toda golpeada, a lo mejor con un poco de sangre, con moretones y demás, y después llegar al departamento, llenar la tina y bañarme y saliendo del baño, maquillarme, ponerme unas medias, una falda, tacones; aunque no saliera, me hubiera encantado salir, pero no me atrevía. Pero esa dualidad, esa vivencia de lo masculino al mediodía y lo femenino en la tarde-noche, pues era para mí bien bonita. Entonces en algún momento dije, bueno, ¿y si yo fuera mujer? Es que era bien curioso porque como yo no tenía información, ese era mi razonamiento: si fuera mujer, ¿cómo me llamaría? Entonces pues, es un juego de letras, porque mi nombre original empezaba con las mismas letras y era de dos sílabas (Juana de Arco, entrevista personal. Mérida, Yucatán 17 de abril de 2023)

Juana de Arco pasó buena parte de su vida viviendo dicha dualidad. Recuerda que, aunque no estaba vinculada con las jornadas de jóvenes, seguía teniendo fe y llevaba su espiritualidad en comunidad. Sin embargo, para ella, la llegada de Juan Pablo II significó su distanciamiento con la iglesia católica romana.

> De las primeras cosas que hace [Juan Pablo II] es, no sé si decir acabar o condenar. Digamos, hacer a un lado la teología de la liberación, no darle importancia. Incluso cierra institutos de investigación fuertemente inspirados en la teología de la liberación. Yo tenía amigos, sacerdotes, teólogos de la liberación que también los echan de sus comunidades. Entonces eso para mí es un desencanto y me empiezo a alejar, a no encontrarle sentido y a cuestionar muchas cosas. Que tampoco se nos olvide, a lo mejor fue poquito después, se empiezan a conocer casos de abuso sexual, de pederastia y, entonces, bueno, una decepción total (Juana de Arco, entrevista personal. Mérida, Yucatán 17 de abril de 2023).

Durante esta época se consideraba progresista y compartía reflexiones con algunos amigos y colegas, pero, "yo seguía en el clóset", dice Juana.

> Irremediablemente mi identidad de género y mi religiosidad están cruzadísimas. En los ochenta no me asumía como feminista, yo me asumía como un hombre que se vestía como mujer a escondidas, con mucha vergüenza, con un enorme sentimiento de culpa. Buscando maneras de hacerme hombre, incluso me meto a jugar rugby, cosa que me encanta, el deporte, pero bueno, no modificó mi identidad de género [menciona mientras ríe]. Digamos que, en ese sentido, yo llegué muy

> tarde, bueno, es que es muy reciente, pero lo que yo conozco como teología feminista, teología cuir, pues yo no tenía la menor idea. Incluso ni siquiera cuestionaba, incluso yo desde mi privilegio masculino, ah, pues la teología de la liberación: ¡vamos a liberar a los pobres, las pobres que se hagan bolas!, y las lesbianas, pues igual. No me preocupaban esas cosas, no.
>
> Sin embargo, ya en los noventa, finales de los noventa, yo, gracias al internet, conozco un grupo de personas trans, bueno, prácticamente mujeres; en ese entonces los hombres trans estaban, muy, muy escondidos, muy invisibilizados. Entonces, ahí yo descubro que no soy un hombre que se viste de mujer, sino una mujer que tiene un cuerpo diferente. En ese entonces, "con un cuerpo equivocado", hoy me queda claro que no es un cuerpo equivocado, simplemente es diferente. Y entonces como que voy teniendo un proceso, una transición, en cuanto a mi identidad de género; va coincidiendo con que, no sé si fue en 2005, muere Juan Pablo segundo y llega Ratzinger que, además de todo, o sea, súper homofóbico. A la distancia veo que Juan Pablo segundo era homofóbico estándar; a lo mejor como yo estaba en el clóset ni cuenta me daba, pero sí me pareció que Benedicto XVI –él es el que inventa la patraña de la ideología de género– entonces pues peor, si había alguna posibilidad de hacer algo, de retomar mi religiosidad en comunidad, nada (Juana de Arco, entrevista personal. Mérida, Yucatán 17 de abril de 2023).

Se casó por segunda vez y por cuestiones de trabajo se fue a vivir a Veracruz. En 2006 asumió su condición femenina y el deseo de vivir y expresarse como mujer, sin embargo, su esposa no aceptó su transición: "como ella me dijo, yo no soy lesbiana, si tú vas a vivir como mujer, podemos ser amigas, pero no pareja". Esta separación fue un proceso muy duro para Juana, pues señala que "a pesar de ser una mujer trans yo soy, en sexología se llama, ginefílica, es decir, me gustan las mujeres". Fue una época complicada tanto a nivel personal como laboral para ella: se quedó sin trabajo y perdió su matrimonio. El miedo constante a que su hijo no la aceptara, impactó en su bienestar emocional. De sus matrimonios nacieron dos hijas y un hijo que, hoy en día, la reconocen como mujer trans.

Recordando esos años en los que "Jesús, era un personaje importante" para ella, quiso regresar a la iglesia católica romana, "agarrándome de una tablita" porque, según cuenta, aunque no tenía propiamente una depresión, conocía gente que había pasado por eso y quería evitar llegar a ello, sosteniéndose de la fe en la que había crecido. Sin embargo, Juana regresó "pero en plan retador. Voy a regresar, pero ahora como 'Juana', voy a ir a misa pero ahora como mujer, y para mi sorpresa pues nadie me dice nada a la hora de darse la paz, todo bonito".

Juana señala haberse comenzado a sentir mejor, pero a los tres meses, en una de las misas, se leyó la epístola de Pablo, "así como Cristo es la cabeza de la iglesia, el hombre es la cabeza de la familia. Casi, casi diciendo péguenle quedito a sus esposas", algo que la incomodó y decidió irse.

Ese mismo día se encontró en una librería que promocionaban una meditación budista, "gracias diosito por presentarme a tu competencia", le dijo Juana. Ella significa ese hecho como algo que Dios le puso en el camino, en un momento en el que necesitaba un lugar donde sentirse cobijada. Asistió por algunos meses a las meditaciones budistas y "se sentía dada de alta" y con suficiente fuerza para vivir su espiritualidad de forma individual, cuando el grupo dejó de congregarse.

En 2015 asistió a un congreso sobre teología feminista en la Universidad Iberoamericana y comenzó a escuchar sobre teología cuir. Ese fue el año en que realizó su trámite legal de cambio de identidad; esto le abrió posibilidades en términos de ciudadanía, pero no solucionó las discriminaciones experimentadas en lo cotidiano.

En 2022 se enteró de que la Iglesia anglicana de Estados Unidos había nombrado a una mujer trans como obispa. A pesar de tener conocimiento de que en esta iglesia las mujeres –sin importar su orientación sexual– podían ministrar, la sorpresa fue saber que las mujeres trans también tenían espacio en la jerarquía eclesial. Así fue como comenzó su búsqueda y decidió acercarse a la iglesia anglicana.

> Entonces me meto a Google para buscar 'iglesia anglicana en México' y cuál sería mi sorpresa que descubro que hay una en Xalapa […] Lo que pasó, lo que tuvo un impacto muy fuerte, es que yo iba así en plan de, pues de repente darme mi vuelta y saber que aquí puedo llegar, no tener que andar viendo a los curitas romanos. Pues termina la misa, el padre tenía cosas que hacer porque después de la misa hay una convivencia, una comunidad de 20, 30 personas, más pequeña, más cercana.
>
> Se va [el padre], entonces me quedo platicando con su esposa, una mujer muy tierna, muy cariñosa y yo pues platicándole cómo me cerraron las puertas, más bien, toda esta homofobia, transfobia de la iglesia católica romana hizo que yo me alejara, y le dije: "pero qué bueno que ahora haya un espacio". En ese momento me suelto a llorar como Magdalena y me puse a reflexionar. Creo que yo le estaba dando menos importancia de la que tenía a esta cuestión de mi espiritualidad (Juana de Arco, entrevista personal. Mérida, Yucatán 17 de abril de 2023).

Dicha iglesia había tenido rupturas, ya no era una iglesia anglicana porque el padre que la presidía era conservador, por lo que una parte de la población

se separó y se integró a la iglesia luterana, que después se convirtió en iglesia episcopal a mediados de 2022. La Iglesia episcopal de Estados Unidos dio la anuencia y así fue como empezó a funcionar la iglesia en Xalapa. Juana dice estar muy contenta porque en el poco tiempo que llevaba asistiendo, ya habían casado a una pareja de mujeres y a un matrimonio de hombres.

En enero de 2023, Juana tuvo una ceremonia de 'reasignación de nombre cristiano'. No es un bautismo propiamente, pero es un reconocimiento: "tú que fuiste bautizada en el nombre de tal, ahora la iglesia cristiana te acepta como 'Juana'". Para el ritual, Juana se vistió de blanco y fue acompañada por su comunidad para recibir su nuevo nombre cristiano: fue la reafirmación del trámite legal. Este ritual de reasignación de nombre, realizado en la iglesia episcopal, lleva al reconocimiento colectivo de la transformación-transición y legitimación de la persona. Permite concretar jurídica y espiritualmente la decisión de transicionar.

"¡Vaya modernidad la de Francisco!": el ritual del bautismo

En octubre del 2023 el Vaticano hizo pública una carta firmada por el papa Francisco, donde manifestaba aceptar el bautismo de personas trans e infancias y adolescencias "con problemas de naturaleza trans", pero, "solo si no se dan situaciones en las que haya riesgo de generar escándalo público o desorientación en los fieles" (Euronews 2023). Esto, por supuesto, provocó malestar en algunas personas y esperanza en otras. Algunas como Juana de Arco cuestionaron la intención de la Iglesia católica romana, ella escribió:[10]

> Jajaja, ¿y eso es ser progresista? Ahora resulta que las personas trans debemos ponernos felices porque podemos ser bautizadas en la iglesia católica romana "siempre que no haya riesgo de causar escándalo o desorientación a otros católicos". Es de risa; en la iglesia a la que pertenezco no solo puedo ser bautizada siendo trans, sino comulgar, casarme, ser ordenada como sacerdotisa y, en una de esas, hasta llegar a ser obispa. Vaya "modernidad" la de Francisco.
>
> ¿Quién puede creer en un Dios que no permite que una mujer sea bautizada sólo porque nació con un cuerpo diferente? ¿O que ese bautismo pueda escandalizar a otros creyentes? De verdad, no me imagino a Jesús poniéndose en ese plan (Publicación en Facebook, 10 de noviembre de 2023)

10 Tengo autorización para reproducir sus palabras en este texto. La reproducción es literal.

El bautismo es uno de los rituales más importantes dentro de las diversas tradiciones cristianas: es un rito de paso que marca la transición de una etapa a otra en la vida material y simbólica de una persona (Turner 1980; Van 1986). Es el conducto para alcanzar la salvación. En algunas tradiciones cristianas, se bautiza a lxs infantes para evitar su paso por el limbo y borrar el pecado original, ese que provocó la llegada del hijo de Dios y su crucifixión.

Porque el pecado de la carne, desde esa visión, hizo entrar a la humanidad en un túnel obscuro que llevaría al apocalipsis, como castigo por dejar entrar al mal mediante el deseo de la piel del otro y la erótica desmedida de la mujer 'impura'. Así, deseo y erótica fueron prohibidos como signo de debilidad carnal. En otras tradiciones cristianas, el bautismo se realiza a una edad considerada prudente –por lo regular los quince años–, en la que la persona pueda ser consciente de lo que implica aceptar a Cristo y los dones del Espíritu Santo o la Espírita Santa –como hoy se nombra desde teologías feministas y cuir– (Althaus-Reid 2005).

El bautismo, también es el ritual a través del cual se concreta la conversión religiosa para dar paso a una nueva vida guiada por los mandatos divinos (Garma 2004; Vázquez 1991; Vargas y Mazariegos 2023). Sin embargo, debido a las interpretaciones literales de la biblia que condenan a la homosexualidad y a los discursos biomédicos –particularmente desde la psiquiatría–, que en su momento contribuyeron a la estigmatización de las personas de la diversidad sexogenérica, en algunas iglesias o comunidades de fe de corte conservador, el bautismo así como la participación en otro tipo de rituales y prácticas religiosas les ha sido prohibidas (Andrade 2024; Mazariegos 2024). Como consecuencia, las comunidades de fe incluyentes realizan una hermenéutica bíblica con miras a desentrañar y desmitificar lo que se ha dado como 'natural' o 'normal', y devolver a las personas de la disidencia sexogenérica lo sagrado que les ha sido negado. Reafirmando, mediante la exégesis bíblica, su derecho a practicar su fe libremente.

En ese sentido, el ritual del bautismo se presenta como una práctica política, donde la dimensión sensorio-emocional adquiere relevancia para la acción colectiva y para el reforzamiento de la comunidad (Durkheim 1982; Goffman 1963; 1982; Collins 2009). Esta acción se despliega fuera de los muros eclesiales o cúlticos, abriendo paso a una serie de redefiniciones sobre la *ekklesía* y llevándola 'ahí donde se necesita'. Esta *ekklesía,* encarnada en cuerpos disidentes y "sujetos nómades" (Braidotti 2000), plantea nuevas experiencias religiosas que llevan a rehabitar espacios negados o considerados herejes que son sacralizados: al ser ahí donde la diversidad y la inclusión se manifiestan y reconocen. De la tal forma, las prácticas y rituales sagrados, "aparecen como un conjunto de prácticas emocionales por las que se construye la identidad colectiva y se actualizan los lazos sociales" (Vázquez 1991: 89).

Como diría Berger, los rituales "restauran constantemente la continuidad entre el momento actual y la tradición de la sociedad, ubicando las experiencias del individuo y de los diversos grupos de la sociedad en el contexto de una historia (ficticia o no) que los trasciende a todos" (1989: 57). En términos del trabajo de campo, el propio ritual funciona como una de las formas de activismo, cuyo eje transversal no es una adscripción religiosa específica, sino el accionar político para el cual lo religioso se vuelve un ligamento moral-emocional, "generador de energía" (Illouz 2007), que permite tejer redes de solidaridad y acompañamiento con miras a obtener reconocimiento como personas y ciudadanes (Burity 2009).

Es decir, "lo que hace que la emoción tenga esa 'energía' es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente" (Illouz 2007: 15). Para Eva Illouz:

> la emoción no *es* acción *perse*, sino que es la energía interna que nos impulsa a un acto, lo que da cierto "carácter" o "colorido" a un acto. La emoción, entonces, puede definirse como el aspecto "cargado de energía" de la acción, en el que se entiende que implica al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo (Illouz 2007: 15).

Esta "carga energética" posibilita la articulación de distintos actores, y se alimenta de diversos momentos y espacios que van de lo sagrado a lo profano, en el entendido de que ambas dimensiones son propias de la existencia humana y no funcionan sino en relación (Durkheim 1982). Así, estas/es "sujetos nómades" van renombrándose y reposicionándose políticamente en el mundo profano mediante la apropiación de lo sagrado (Braidotti 2000).

Esto es posible porque las teologías feministas y cuir, permiten desentrañar las escrituras y cuestionan los discursos patriarcales que han servido para el dominio de ciertas poblaciones. Ya he mencionado en otros momentos cómo esta exégesis es complicada; además, he señalado cómo en algunas ocasiones –incluso al interior de iglesias incluyentes– se reproduce una serie de discriminaciones, sobre todo hacia personas trans o no binarias (Mazariegos 2021). Por ello, el hecho de que el bautismo se ponga a disposición de todas las personas implica un reajuste no solo teológico sino político con un objetivo social más amplio: visibilizar y reconocer a las personas disidentes como sujetas de derecho.

En ese sentido, el ritual –además de mantener a las sociedades o intentar conservar cierto orden– también plantea posibilidades de cambio y transformación social. En el culto cuir se siguen reglas y hay un orden, solo que este complejo de reglas y orden implica la ruptura con el orden tradicional en la reelaboración, de forma y contenido, del bautismo, como veremos a continuación.

Las "aguas de las ancestras": el culto cuir y el bautismo

Comencé a seguir el trabajo de las "teólogas sin vergüenzas" –como ellas se autonombran– desde abril del 2020. Algo que llamó mucho mi atención, además de su lectura crítica sobre la biblia, fue la cantidad de invitadas/es de América Latina, Estados Unidos, África, entre otros países, con quienes establecían diálogos y se posicionaban como disidentes sexogenéricos. En estos encuentros rescataron las discusiones e intersecciones con los procesos de racialización, clase, migración, diásporas, etcétera, que estaban movilizándose en sus respectivos territorios, no solo desde su trabajo teológico sino activista. Todo esto amplió el panorama de lo que yo apenas vislumbraba sobre el mundo religioso disidente.

Teología Sin Vergüenza es una agrupación vinculada a la organización internacional Soul Force e integrada por mujeres y personas de las disidencias sexogenéricas. Desde hace unos años, han viajado por distintas partes del mundo recuperando experiencias de personas creyentes disidentes. Asimismo, imparten charlas sobre *violencia espiritual* para concientizar a las poblaciones de las comunidades de fe sobre el riesgo que corren las vidas de las mujeres y personas LGBTQ+ cuando se utiliza la biblia como un instrumento que justifica las violencias de las que son sujetas, y que las desprende de su derecho a practicar libremente su fe, a una vida digna y a la no discriminación.

En julio de 2023 llevaron a cabo su primer "Culto cuir" en Bogotá, Colombia. Estos cultos son realizados en espacios que, desde la visión religiosa conservadora, son definidos como inmorales y lugares de depravación –aludiendo a los bares gais–. También los han realizado en espacios culturales como el culto que celebraron en el Emancipadx laboratorio artístico colaborativo el 30 de septiembre del 2023 –un espacio creado para la comunidad LGBTQ+ en Quito, Ecuador–. Este espacio se define como un "laboratorio de creación y producción artística y cultural comunitaria. Espacio abierto y construido desde cuerpas marikas artistas gestorxs mediadorxs". A petición de las personas que integran este laboratorio, Teología Sin Vergüenza realizó bautismos en esa ocasión.

En el culto cuir, las *Drag queens*, el *lip sync*, el baile de música pop, las luces neón, las velas, los inciensos, la reafirmación de los cuerpos no hegemónicos, la comunión, las bendiciones, los gemidos y gritos de placer, así como las lecturas bíblicas y las oraciones, se mezclan para dar paso a un ambiente conmovedoramente disruptivo. No es una parodia, sino un culto redefinido con mucha convicción: "cuando decimos vamos a orar, lo hacemos porque creemos que la divinidad nos escucha. Lo hacemos en esos espacios no solo porque ahí se congrega nuestra comunidad, sino porque saben que como ahí se congrega han atacado estos espacios. Nosotrxs queremos devolverles a la vida", me aclaró una de las teólogas sinvergüenzas.

A continuación, me centraré únicamente en el ritual del bautismo y la comunión,[11] que llevaron a cabo en el culto cuir referido anteriormente. Esto tiene la finalidad de mostrar cómo estas mujeres y personas LGBTQ+ cuestionan la lógica naturalista y conservadora de sus tradiciones religiosas. A la par, van construyendo nuevas formas de experimentar lo sagrado frente a un mundo que las excluye de distintas maneras, lo que se vincula al contexto sociocultural en el que se inscriben: México, Latinoamérica, y personas de ascendencia latina en Estados Unidos.

A partir del lugar epistémico desde el cual se colocan, construyen corporalidades y experiencias religiosas disidentes. En este sentido, llevan un proceso hermenéutico que les permite reivindicarse como mujeres feministas, trans, lesbianas, bisexuales o como personas no binarias. En otras palabras, realizan un ejercicio de crítica y resistencia frente a los mandatos que se asumen como divinos, y que las condenan como personas no portadoras de sacralidad.

"La exaltación de las pequeñas valentías"

Después de un momento de "lectura poética marica", un *performance* –cuyo objetivo era la reivindicación del erotismo, el deseo y el placer de sexualidades diversas, así como la reivindicación de corporalidades gordas– y de algunas lecturas bíblicas con ojos cuir, se dio paso al ritual del bautismo. El espacio es una pequeña sala, como de teatro. Hay un escenario de madera y al fondo un pequeño altar ataviado con la bandera gay, velas, flores, inciensos y botellas con agua; ahí mismo se recarga la computadora y quien se encarga del audio y el sonido. Frente al escenario se encuentra el público expectante. La luz es tenue, destellos de colores inundan el ambiente.

Nadia, una de las integrantes de Teología Sin Vergüenza, se encargó de introducir al ritual:

> Vamos a empezar un rito: los bautizos, y también […] este es un tiempo que le nombramos la exaltación de las pequeñas valentías. Cuando decimos que nos da alegría verles aquí, cuando les decimos gracias por estar aquí, no es algo superficial, sabemos que mantenerse vives, vivas, vivos en este lugar, siendo quienes somos, es un acto de mucha fe, de mucha valentía, y también queremos honrar eso. Ese amor que le tenemos a los pequeños actos de valentía es algo que nos ha acompañado como Teología Sin Vergüenza, esos actos de valentía que a veces se ven

11 Cuento con la autorización para su reproducción. Pueden ver la grabación de este culto cuir a través del Instagram de Teología Sin Vergüenza, Culto Cuir, 30 de septiembre 2023, Quito, Ecuador.

> como: dar un beso que no teníamos porqué dar, un beso a alguien que nos habían dicho que no podíamos amar; una prenda de ropa que nos habían dicho que no nos correspondía; una maternidad que decidimos que no fuera, y hoy venimos aquí a bendecir esos pequeños actos de valentía.
>
> Bendecir es hablar bien de algo al cielo, y como comunidad sabemos que han dicho muchas mierdas de nosotres al cielo, y nosotres creemos que vale la pena bendecirnos, hablar bien de nosotres y hablar bien de la libertad y la esperanza. Somos sin vergüenzas, no necesariamente porque no la sintamos, porque lamentablemente es imposible habitar este lugar sin que nos la impongan. La diferencia es que hoy sabemos que no nos pertenece, que no es nuestra, podemos renunciar de dónde viene y profetizar a donde se va a ir, ¡amén! [repiten al unísono las personas presentes].
>
> […] Hay una historia en la biblia en la que Moisés se quita las sandalias porque es tierra sagrada; quitarse las sandalias en el desierto es un acto de vulnerabilidad absoluta, frente a arena caliente y un clima devastador en muchos casos. Y ese acto de vulnerabilidad, la respuesta es otro acto de vulnerabilidad de parte de Dios, y es la primera vez en la biblia que Dios le dice su nombre a Moisés. Y nosotres sabemos que el nombre es importante, nuestros nombres son algo que nos acompaña, que nos duele, que nos encanta, que nos recuerda cosas. Y hoy aquí estamos para bendecir a las personas que decidieron hacer parte de esta comunidad, de estos nombres elegidos. Sabiendo que en la biblia también hay muchos cambios de nombre y los cambios de nombre, normalmente significan encuentros con Dios. Jacob cambia de nombre como para representar una lucha y un encuentro con Dios; Pablo, Pedro, a lo largo de la biblia, eso es un acto muy importante y sabemos que para nuestra comunidad también lo es. Es un acto de valentía (Culto cuir, Teología Sin Vergüenza, 30 de septiembre de 2023).

La pastora Alba, enfundada en un vestido negro, con una faja roja y un cuello romano que indica su posición, pide a las personas que serán bautizadas pasar adelante. Cinco personas se colocan una junto a la otra; se escuchan la algarabía de las personas presentes. Ella comienza diciendo: "Esto es agua sagrada". Coloca una jarra llena de agua en medio del escenario de madera. Toma del altar otra pequeña botella de agua y la muestra a lxs presentes levantando su mano y señala:

> Esta también [es sagrada], no porque esté bendecida por ningún sacerdote, ni tampoco por una pastora como yo. Es sagrada porque es agua y, así como tal, solo en ser agua es sagrada [se escuchan aplausos y sonidos vocales de alegría]. En esta botella viene agua de todos los

lugares que hemos recorrido, hay agua de Sudáfrica, de Finlandia, de Islandia, de Colombia, de El Salvador, de Costa Rica, de México, de todos los recorridos que hacemos, porque sabemos que, en todas partes, en Kenia, en Holanda, en Ruanda, hay sinvergüenzas, hay personas de nuestras comunidades, porque siempre hemos estado y siempre vamos a estar. Tenemos, entre cada persona, agua, pero cuando yo pongo este agua, que nosotres llamamos aguas de las ancestras, porque vienen de la tierra de todos nuestros ancestros.

Cuando yo meto aquí, en esta agua [derrama el agua de la pequeña botella en la jarra granda colocada al centro], no puedes saber cuál gota llegó de África, cuál llegó de Europa, cuál llegó de Mesoamérica, no se sabe, porque solamente con una gota, ya está sagrado todo. Eso es para recordarnos que en la biblia empieza, ya con el agua en su lugar, es la única cosa que Dios no creó en la biblia, porque, así como está, ya es sagrada. Entonces usamos esta agua bendecida, para bautizar, para bendecir, para reconocer y celebrar a cada persona. Voy a pasar el micrófono y que nos digan su nombre [el nombre que cada persona eligió para sí misma] y ahí vamos a bendecir: Eres divina, divine, tal y como eres solo por ser quien eres.

[Comienza la primera persona a ser bautizada]

"Mis nombres sagrados son 'Hijab'[12] Yael. 'Hijab' significado de mi sexualidad transmasculina; Yael por mi valentía, sin importar lo que digan los demás". La pastora pregunta en qué parte del cuerpo puede tocar con el agua bendita, moja sus manos en la jarra y las coloca en cuello y nuca, diciendo: "De la comunidad de las sinvergüenzas, te reconocemos, tú eres parte de nosotres, eres bendecide tal y como eres, solo por ser quien tú eres, ¡amén!". [Los presentes gimen o hacen ruidos de alegría con la boca].

[Comienza la segunda persona a ser bautizada]

"Mis nombres elegidos son Julio Aventura. Julio como una forma de jugar con los estereotipos de género y los roles, Aventura porque quiero recorrer cada partícula de este universo y también del universo entero que no vemos. Me considero una persona andina, no binarie, bastarde, así que, ¡pues!". La pastora pregunta en qué parte del cuerpo puede tocar con el agua bendita, moja sus manos en la jarra de agua e impone manos en cuello y nuca: "En el nombre de la divinidad que ama todos los seres solo porque somos todos divinas, quien tú eres, eres bendecida

12 Debido a la dificultad de comprensión del audio, lo escribo de esta manera. Tomando en cuenta que el nombre verbalizado no coincida plenamente con la forma en la que lo escribo aquí.

y reconocida por esta comunidad y la comunidad de las sinvergüenzas. Julio, te bendecimos, ¡amén!". [Se escuchan sonidos hechos con la lengua, simulando a las tribus guerreras amazónicas. También hay gemidos, glorificando la erótica y la sexualidad].

[Comienza la tercera persona a ser bautizada]

"Mi nombre elegido es Corangi Campo. Corangi en una mezcla de Coral y Giovanni, que es el nombre de mis progenitores, ambas personas trans, soy cuir de segunda generación [gritos de festejo]. Y Campo en honor a mi madre ya que, como falleció antes de mi registro de nacimiento, no me permitieron poner el nombre de ella. Así que, en honor a ella va el Campo". La pastora repite el procedimiento, se moja las manos, toca cuello y nuca y dice: "De parte de la comunidad de las sinvergüenzas, te celebramos, te reconocemos, te amamos. Eres bendecide tal y como eres. ¡Amén!". [¡Amén! en coro].

[Comienza la cuarta persona a ser bautizada]

"Mis nombres elegidos son Runa Manuela, porque Runa[13] no es un Kari,[14] ni es un Warmi, y tiene muchas connotaciones en cuanto al ser, a la comunidad, al mundo en el que vivimos y demás. Y Manuela[15] es un nombre súper bonito, por la historia, un poco colonial, pero también por las manuelas porque así les dicen mucho a las pajas y a mí me gustan mucho" [risas, gritos de alegría y aplausos]. La pastora pregunta en qué parte del cuerpo puede colocar el agua bendita, moja sus manos y las impone sobre su cabeza: "Te bendecimos, te reconocemos, te amamos, aquí estamos la comunidad, desde la cabeza a los pies, eres bendecide, ¡amén!".

[Comienza la quinta persona a ser bautizada]

"Yo he decidido nombrarme Ru Romero. Mi nombre ya es cortico, el que me pusieron, el que me asignaron; pero de repente, en algún momento, les niñes de mi vida empezaron a cortarlos más y más, y decidí que ese sería mi nombre elegido como persona no binarie, bisexual y quiero seguir siendo eso. Ru Romero, una niñe, algo indefinide. Y el Romero fue el aporte biológico, de esperma que me crio, y hoy reivindico esa plantita como algo que me viene a sanar y a transformar, ¡amén!". La pastora pregunta qué parte del cuerpo, frente y pecho, señala Ru. La pastora moja sus manos y las impone sobre cabeza: "Ru Romero, te reconocemos como la divinidad que eres, te reconocemos y te amamos.

13 Runa en quechua significa "ser humano".

14 Kari y Warmi se utiliza en quechua para llamar "hombre" a una persona.

15 No me consta que Runa se refiriera a esto cuando habló de la historia. Pero un personaje importante fue Manuela de la Cruz y Espejo, una periodista, enfermera y feminista ecuatoriana del siglo XVIII.

> Aquí es tu familia, las sinvergüenzas, gracias por estar, te amamos y te reconocemos tal y como eres [pone la otra mano en el cuello y pecho de Ru], ¡amén!".
>
> [A todas las personas bautizadas se les otorgó un reconocimiento a modo de acta de bautismo]

Al finalizar los bautismos hubo algarabía, se leyó más poesía y se realizó un "acto de entrega", que consistió en escribir en un corazón de papel las agresiones de las que han sido sujetas/es: "una palabra, frese, mirada, algo que un tío, tía expresó sobre vos". Estos papeles se colocaban en un cuenco y se quemaban. Se repartieron velas y las pasaron por sus cabezas como un acto de liberación y purificación: "entrégale a Dios todos tus dolores".

Es un "acto de entrega, de soltar, para deshacerse de las palabras y agresiones que les han lastimado. Es un acto simbólico y esos actos tienen fuertes impactos en nuestra psique, espiritualidad y en nuestra persona, nunca subestimemos lo que un acto simbólico puede hacer". Para ellas, era una posibilidad de señalar el "pecado epistémico, pecado estructural, el psicólogo, la religión que usó un diagnóstico para etiquetarte", como una forma de liberación. Seguidamente, se dieron instrucciones para dar paso a la comunión.

> La ostia la toman ustedes con sus manos. Nosotres podemos tomar nuestra *fucking* ostia, a menos que te guste que te la de en la boca [hay risas]. Cuando tomen la ostia les diré: "Alimento para la lucha", ustedes responden: "¡Que viva la lucha!". Después Nadia va a pasar con la leche y la miel, "pero no vamos a hablar de sangre, no necesitamos la sangre de nadie; nadie más necesita ser sacrificado por nosotres, hablamos de otra cosa". Y va a decir: "Vida plena para toda la creación", ustedes responden: "¡Amén!, ashé[16] o ¡ayñ!" [hace un gesto de placer].
>
> […]
>
> Pastora: Esta es tu mesa en la que celebramos la diversidad de tu creación.
>
> Asistentes: ¡Nuestra diversidad es sagrada y nadie lo puede negar!
>
> Pastora: Y cuando sus hijos, hijas, hijes se encontraba esclavizades bajo sistemas de poderes injustos Jehová dijo: bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído el clamor que le arrancan sus opresores, pues he conocido sus angustias y he descendido para liberarlos de manos de los egipcios y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, la tierra que fluye con leche y miel. Y el pueblo se

16 Ashé significa don o virtud dentro de las tradiciones yoruba o afrocubanas.

levantó y luchó, cada uno en su forma se resistió y ganó su libertad. [La pastora mezcla leche de coco y miel].

Pastora: Ese miel viene de un amigue míe que decidió hace tres años, que ya no podía seguir en esta vida, ya pasó al otro plano, pero amaba a sus abejas y las cuidaba mucho. Entonces, con la energía de ese amor, por la creación, por las abejas y también con miel de Colombia con el primer culto cuir, incluso como remedio para sanar, mezclamos con la promesa de una tierra nuestra, que esté llena de leche y miel.

Asistentes: ¡Ashée! [gimen].

Pastora: Esta es tu mesa en la que recordamos las promesas de Dios, de estar presente, en nuestro lado en la lucha por la igualdad y la justicia.

Asistentes: ¡Nuestra diversidad es sagrada y nadie nos la puede negar!

Pastora: Y cuando llegó Cristo trans, que transiciona de Dios a ser humano, de ser humano a Espíritu Santo, nos recordó el gran amor de Dios y de su casa donde caben todes. Nos mostró con su propia vida rara, que es precisamente dentro de los marginades donde se encuentra la divinidad. Porque somos su preferencia, mucho más que entre los tronos, poderes y principados. Cristo no llegó a este mundo para juzgar y controlar, ni para matar y destruir. Nos dijo en Juan 10:10: "yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia".

Asistentes: ¡Amén!, ¡ashée! [gimen].

Pastora: Esta es tu mesa en la que confirmamos la abundancia de tu amor divino, para nosotres y todes les amiginades.

Asistentes: Nuestro amor es sagrado y nadie nos lo puede negar! ¡Amén! ¡shée!

La pastora, junto a las sinvergüenzas, recorrieron el salón dando la ostia, la leche y la miel a las –aproximadamente– 40 personas asistentes. Cada una repitió las oraciones que les fueron indicadas. Después de la comunión se dieron la paz, se les invitó a bailar y gozar la vida. "¡Bienvenides a ustedes de regreso a la familia!". Al finalizar repartieron y compartieron los alimentos que ofrendaron en colectivo y hubo una fiesta.

Reflexiones finales

A través de estas viñetas etnográficas, podemos ver las diferencias generacionales con respecto a la experiencia y al reconocimiento de la identidad disidente en vinculación con las prácticas religiosas. Para Juana de Arco, la conquista de su identidad sucedió en paralelo a su lucha y cuestionamiento de la religión donde

nació y creció. Le tocó vivir su adolescencia y juventud en una época donde las llaves para abrir el clóset no estaban al alcance, y las teologías feministas y cuir luchaban por dialogar con las teologías de la liberación que las habían dejado al margen (Althaus-Reid 2005); el Estado se encontraba en el camino por reconocer sus derechos.

Para las generaciones bautizadas por las "teólogas sinvergüenzas" –jóvenes de entre 18 y 35 años aproximadamente– los recursos están más a la mano y aun así, sigue persistiendo un clima de hostilidad social frente a sus disidencias. La lucha por el reconocimiento del amor entre personas disidentes, por una sexualidad sin juicios, por los cuerpos gordos, discas, indígenas, etcétera, se han vuelto parte de su vida cotidiana, donde lo político adquiere relevancia en la recuperación de sus derechos; incluida su espiritualidad o necesidad de ser parte de una comunidad religiosa.

Todo ello hace evidente cómo se configuran las "prácticas transreligiosas" que, vinculadas a una serie de procesos sociopolíticos, muestran nuevas formas de entender lo religioso-espiritual como un componente fundamental en las transformaciones de las sociedades latinoamericanas

> en donde el campo del género y la sexualidad, el de las ciudadanías nacionales y el de las creencias religiosas, no están separados entre sí, sino profundamente interconectados, en una serie de interacciones que permiten el constante flujo migratorio de distintos elementos a partir de las experiencias de vida (Mazariegos y Tec-López 2023: 409).

Por consiguiente, lo transreligioso nos permite entender los procesos de resignificación de estas experiencias. A través de rituales como el bautismo, las comunidades de fe incluyentes nos muestran la compleja amalgama de la interseccionalidad. En este sentido, los límites entre lo público y lo privado se difuminan al ser escenarios de disputa (Mazariegos y Tec-López 2023).

Por ello la potencia del bautismo es mayor: lleva al reconocimiento colectivo de la transformación-transición de la persona. Permite concretar jurídica y espiritualmente la decisión de transicionar, provoca restitución de la sacralidad de los cuerpos que han sido discriminados y excluidos de espacios religiosos –como han sido los cuerpos de las mujeres de la disidencia, particularmente personas trans o no binarias–.

Así, el bautismo fortalece el sentimiento de pertenencia al hacerse parte de una "comunidad emocional" conformada por "sujetos nómades" –en palabras de Braidotti (2000)–. Y donde el placer, la sexualidad, el deseo y el amor se vuelven motores de lucha política (Mazariegos 2024). Es decir, el bautismo, simbólica

y materialmente, sirve como una herramienta de reconocimiento que el Estado sigue sin proveer de manera sustantiva a las mujeres y personas LGBTQ+.

Los bautismos y la comunión realizada por Teología Sin Vergüenza permiten resignificar el espacio físico 'profano', así como los cuerpos e identidades disidentes. Posibilita una serie de interacciones encaminadas al reconocimiento de las diferencias pero, sobre todo, gesta acciones políticas a través de una lectura bíblica crítica y del ejercicio de construcción de la consciencia colectiva, al señalar y hacer explícitas las discriminaciones, violencias y abusos que viven las mujeres y las personas LGBTQ+.

Si bien estos espacios aún son pocos, han comenzado a alcanzar mayor visibilidad. Lo cual nos permite decir que estamos en un momento de transición histórica, donde las iglesias o comunidades de fe incluyentes están en el proceso de construcción y consolidación de nuevas teologías y teorías críticas que posibilitan a una buena parte de la población reconocerse en ellas.

En una entrevista para el podcast Fe-Ministas, Nadia Arellano señaló:

> Las teologías trans, retoman mucho, por ejemplo, hace poco estuvimos con Teología Sin Vergüenza, realizando un culto cuir y tuvimos bautizos de personas trans, a quienes se les bautizó con sus nombres elegidos. Hablábamos mucho con elles de lo poderoso que es, en la biblia, el cambio de nombre y que las teologías trans, lo han apropiado mucho, esas historias […] porque para Dios ese cambio de nombre representa un reencuentro con quien tú eres, con lo que Dios puso en ti y una forma distinta de acercarte a la divinidad. Eso es algo que las personas trans, teólogas han retomado mucho.
>
> También hay teologías intersex, las personas intersexuales que desafían literalmente, física, biológicamente esta idea de que "varón y hembra los creó", esto simplemente, objetivamente, no es verdad. También las personas intersex han retomado teologías liberadoras. Por ejemplo, la vivencia de los eunucos en la biblia, porque se sabe que los eunucos no solo eran personas castradas sino que también había personas eunucos que eran lo que hoy en día nombraríamos personas intersex. Hay un montón de cosas que tenemos por aprender y que podemos aprenderlas si nos acercamos a las voces de personas LGBT, tanto teólogas como biblistas, como nuestras amigas, vecinos, familiares (Fe-Ministas 2023).

Las mujeres y las disidencias sexogenéricas nos han mostrado que así como los cuerpos y las identidades transicionan, la moral universal –que también ha influido en la forma en la que se hace antropología en México– está siendo cuestionada

como una herramienta de asecho, control e invisibilización de la vida de ciertes sujetes. La forma de mostrarlo es explicitando, como ya lo han dicho las feministas negras y comunitarias, las múltiples capas que se relacionan y deben tomarse en cuenta al trabajar con creyentes disidentes que cruzan fronteras epistemológicas, de género, sexo, racialización, clase, entre otras, para dar sentido a la vida que les ha sido negada.

Seguir, conocer e investigar estos procesos, nos lleva a una redefinición del sujeto religioso antropológico tradicional: ya no son los nómadas de antaño, son "sujetos nómades" que nos retan a reformular y a considerar nuevas rutas de análisis, a evidenciar las fracturas y la desestabilización de una serie de normativas y formas de entender el fenómeno religioso en general.

Esto sin duda, ha sido una tarea compleja en mi propio ejercicio antropológico. Pues ha implicado el aprendizaje de la teoría que las propias comunidades de creyentes disidentes están elaborando para reflexionar sus procesos y luchas, así como sus tensiones internas. Además de ponerla en diálogo con la teoría socioantropológica del género para la cual, lo religioso, se ha asumido desde una lógica occidental y como un elemento de opresión o atraso, y no como una herramienta que puede contribuir a la emancipación de poblaciones históricamente marginadas.

Aún falta mucho por recorrer en el conocimiento y análisis de estos cruces entre lo religioso, el género y las disidencias sexogenéricas. La antropología de la religión –y la antropología cultural en general– tienen un gran reto: abrirse a las nuevas temáticas y sujetes que se escapan de la historia de los esencialismos, idealismos y el folclor antropológico. Solo así podremos decir que hemos avanzado en nuestra búsqueda y reconocimiento de la diversidad.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcella. 2005. *La teología indecente. Perversiones teológicas de sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Andrade, Manuel. 2024. "¡No sabes cómo le rezaba a Dios! Comprensión de la homosexualidad como pecado en personas con experiencia en ECOSIG". En: René Tec-López e Hilda Mazariegos Hilda (coords.), *Divino DesafiArte: cruce y tensiones entre lo religioso, los feminismos y las disidencias sexogenéricas*. pp. 193-220. México: SEMIR.

_____. 2023. Creación identitaria en la iglesia Casa de Gracia Incluyente de la Ciudad de México. *Desacatos*. (72): 108-121. https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2675

Baile, José. 2008. *Estudiando la homosexulidad*. Madrid: Ediciones Pirámide.

Bárcenas, Karina. 2020. *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. México: IIS-UNAM.

Berger, Peter. 1989. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Burity, Joanildo. 2009. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências sociais unisinos*. (45)3: 183-195.

Collins, Randall. 2009. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.

Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Universitaria.

Euronews. 10 de noviembre de 2023. El vaticano confirma que una persona transexual puede ser bautizada, "aunque con condiciones". *Euronews*. https://es.euronews.com/2023/11/10/el-vaticano-confirma-que-una-persona-transexual-puede-ser-bautizada-aunque-con-condiciones#:~:text=La%20posici%C3%B3n%20del%20Vaticano%20es,o%20desorientaci%C3%B3n%20en%20los%20fieles%22

Fe-Ministas. 23 de octubre de 2023. *Teología cuir: género y sexualidad en el contexto* [episodio de podcast]. Spotify. https://open.spotify.com/episode/6e0UD56ozjP1h3An2tVwnX?si=jamFU7R-Q_KxdG8uF5AGxA

García, Ana. 16 de junio de 2023. Mes del orgullo: ¿cómo van los derechos LGBT+ en México? *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/Mes-del-orgullo-Como-van-los-derechos-LGBT-en-Mexico-20230616-0029.html

Garma, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Ciudad de México: UAM-Plaza y Valdez editores.

Goffman, Erving. 1982. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. Nueva York: Pantheon.

_____. 1963. *Behavior in public places*. New York: The Free Press.

Homosensual. 23 de septiembre de 2024. ¿Qué es la ley de identidad de género y qué estados la aprobaron? *Homosensual*. https://www.homosensual.com/lgbt/trans/ley-identidad-genero-estados-reconocen-trans/

Illouz, Eva. 2007. *Identidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Laguarda, Rodrigo. 2008. ¡Tenemos un mundo por ganar! Visiones militantes de las homosexualidades masculinas en la Ciudad de México. *Historia y grafía*. (31): 133-161.

Mazariegos, Hilda. 2024. "Torcer" la fe para sanar: mujeres, iglesias incluyentes y terapéuticas psicoespirituales. *Convergencia*. (31). https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094

_____. 2021. ¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género. *Oikodomein*. 25(21): 12-23.

Mazariegos, Hilda y Tec-López, René. 2023. "Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureña/os de la disidencia sexual y de género en

México. Un acercamiento a las Tiresias". En: *Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe. Identidades y territorios*. pp. 351-422. México: CLACSO.

Mejía, Vianey. 28 de noviembre de 2023. Ahora que estamos juntxs, ahora que sí nos ven: ¡A echarle kilos a la ley! *CIGU*.

Teología Sin Vergüenza. 30 de septiembre de 2023. Culto cuir [Instagram]. https://www.instagram.com/teosinverguenza/?hl=es

Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Van, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

Vargas, Carla. y Mazariegos, Hilda. 2023. "Emociones, religión y espiritualidad. Reflexiones a través de la Antropología". En: Olivia López y Rocío Enríquez (coords.), *Dimensión emocional. Abordajes analíticos y exploraciones empíricas socioantropológicas e historiográficas*. pp. 45-67. Ciudad de México: FES Iztacala-UNAM-ITESO.

Vargas, Karina, Onofrio, Alba y Bautista, Judith. 2022. *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. México: Editorial Soulforce Inc.

Vázquez, Felipe. 1991. *Protestantismo en Xalapa*. Xalapa: Gobierno del estado de Veracruz.

Religión y política: derivaciones de la dicotomía sagrado-profano

Ariel Corpus[1]

Sí, hijo. Tú ves, como niño, algunas cosas que los mayores
no vemos. La armonía de Dios existe en la tierra.
Los ríos profundos
José María Arguedas

En las últimas décadas ha sido evidente el vínculo entre el poder político y los liderazgos religiosos, principalmente en lo que refiere a los procesos electorales y, desde luego, a la política partidista. Si bien tal articulación no es novedosa, esta se ha visto como una amenaza en la medida en que no corresponde con los ideales democráticos que sostienen a los Estados-nación modernos. Mismos que han tenido su génesis –por lo menos en gran parte de América Latina– en confrontación con la religión mayoritaria, en este caso la católica.

En América Latina, la relación entre lo religioso y lo político se veía con determinada naturalidad durante las dictaduras militares. No obstante, esto dejó de ser así en la medida en que los países transitaron hacia la democracia y, como consecuencia, lo religioso fue acotándose; con salvedades muy particulares donde se mantuvieron concordatos entre el Estado y la santa sede.

Ello parecía tomar un camino sin retorno en las democracias modernas sostenidas por una legitimidad secular que apeló a la ciudadanía. No obstante, lo que se ha visibilizado es que detrás de candidatos, proyectos políticos y, en algunos casos, partidos políticos, existen posturas conservadoras en materia de lo moral. Estas han sido empujadas por algunos *lobbys* religiosos cuyo modelo de sociedad contrasta con el avance progresivo de los derechos humanos, respecto a la apertura hacia modos de convivencia distintos y una mayor autonomía en las determinaciones y los proyectos de vida que disienten de las convenciones sociales.

---

1 Universidad Nacional Autónoma de México.

En razón de lo anterior es que los análisis de lo religioso y lo político han vuelto a tener interés. No por lo novedoso del tema, sino por su recurrente presencia en la vida nacional y los bienes de salvación que se ponen en disputa dentro de un campo religioso cambiante, dinámico y que debió adecuarse a un marco pluralista caracterizado por: una lógica de mercado más difuminado y menos institucionalizado, mayores exigencias de los sujetos creyentes hacia sus instancias religiosas, demandas de seguridad, paz, bienestar social y trato igualitario por las diversidades sexogenéricas, así como la visibilidad sociopolítica de actores e instancias de lo religioso que buscan hacer valer su voz como norma única de práctica.

En este intersticio es que los análisis se han visto ampliados. Especialmente cuando, en cada proceso electoral, los actores religiosos vuelven a emerger –ya sea desde opiniones de altos jerarcas de la Iglesia católica, liderazgos y seudorrepresentaciones de las comunidades evangélicas– e incluso por los acercamientos que tienen los candidatos con los símbolos o figuras religiosas[2] en vías de –dirían los críticos– ganar adeptos y quedar bien con tales instituciones, así como de los muchos intentos de la ultraderecha por posicionar algún candidato que represente los valores morales de una sociedad que ven en descomposición.

Lo anterior ha sido señalado como una incursión o intromisión, como si ello no fuera posible en un Estado democrático. Desde luego, tal incursión está guiada bajo un lente teórico-conceptual que divide lo sagrado de lo profano, propio de la sociología de Durkheim, como si no existiese otro modo de comprender el fenómeno. Tal representación de la realidad, fragmentada en dos polos, no solo se queda en el ámbito de lo conceptual, ya que tiene en sí una serie de derivaciones bajo la cual se comprenderá lo religioso y se establecerá su legalidad bajo un marco normativo. No obstante, en algunas ocasiones esto no tiene correlato con los referentes empíricos de la sociedad.

Frente a lo señalado, el propósito de este texto es hacer una revisión del modo en que la comprensión de este fenómeno –que parte de la visión dicotómica– genera una serie de derivaciones que operan en cómo se entiende la presencia de lo religioso en la sociedad. Para ello, el primer subapartado revisará la postura conceptual, indicando cómo de esta se deriva otra serie de categorías bajo las cuales se entienden ambos campos.

El segundo subapartado tomará un ejemplo etnográfico para señalar que, en el plano microsocial, el paradigma dicotómico no siempre se presenta de modo segregado, sino que es relacional. Por otra parte, en el tercer subapartado se revisa

2 Las que en ese entonces eran candidatas a la presidencia, Claudia Sheinbaum y Xóchitl Gálvez, tuvieron un acercamiento con el Papa Francisco en febrero de 2024. Tales reuniones se dieron en situaciones disímiles y bajo argumentaciones diferenciadas por la adscripción religiosa que cada una mantiene (Martínez 2024).

cómo tal visión se presenta en la ley y las problemáticas que de ella derivan en el mundo contemporáneo. Finalmente, las reflexiones indicarán nuevas rutas de indagación por atender.

Lo sagrado-profano y sus categorías derivativas

Los análisis sobre lo religioso y la política parten de posturas y posiciones teóricas donde se concibe la separación de espacios, ligada, desde luego, a la clásica dicotomía de sagrado-profano (Durkheim 2012). A partir de esta categorización se construye una serie de semánticas que se desenvuelven con su respectiva dicotomía.

Sagrado	Profano
Iglesia	Mundo
Privado	Público
Tradicional	Moderno
Magia	Ciencia

Tal división plantea la existencia de dos campos, donde tiene cabida la acción social. Sin embargo, tal división no es el problema en sí, dado que las podemos comprender como categorías de análisis, o bien, como tipos ideales donde tiene lugar la acción. Las semánticas que llevan implícitas, por un lado, son las condiciones sociohistóricas que han construido el contenido que da lugar a la representación en cada espacio. Y por otro, son las derivaciones de la representación que se expresan en una narrativa singular que funciona como horizonte de expectativas, marco de explicaciones y rutas de comprensión de una realidad social dividida o segmentada a partir de dos campos que deben mantenerse distanciados.

Sobre el primero, ya Prado (2018) ha indagado en el concepto de religión como dispositivo de la expansión colonial que emerge del proyecto de Modernidad. En lo particular, me he interesado por lo segundo, al explorar cómo tal proyecto genera narrativas que le ayudan en su autoconstrucción frente a una otredad distanciada (Corpus 2023). Este último abordaje permite analizar tanto las representaciones como los imaginarios que derivan de tal segmentación.

Particularmente, el campo político moderno también ha tomado de tales derivaciones una visión que reafirma, para fines utilitarios, la división de dos campos autónomos en que idealmente la realidad social puede funcionar. Bajo

esta semántica, el campo político se autodefine en oposición al religioso, y toma para sí una serie de significados que le dan contenido. A pesar de que ambos campos –si nos atenemos a tal visión bipartita– parten de una forma de legitimidad –y en algunas ocasiones de la legitimidad en sí– que les brinda un poder de coacción sobre los individuos que conforman la sociedad, el modo en que lo político se percibe a sí mismo toma como referente formas de categorización con base en la alteridad de lo religioso. Por no decir en la desacreditación que como marco explicativo tiene del mundo social, devenido del segundo proceso señalado líneas arriba.

Sagrado		Profano	
Religión	Iglesia	Mundo	Política
Personal	Privado	Público	Social
Pasado	Tradicional	Moderno	Presente
Irracional	Magia	Ciencia	Razonable

En su operacionalización, esto implica que el campo político moderno debe orientarse hacia el mundo de lo secular, y por ende, hacia el profano como derivación narrativa en oposición a lo religioso. Entonces, su objetivación –entiéndase ello como el Estado-nación– buscará reafirmarse mediante un marco jurídico que dicte la separación entre las representaciones y expresiones de lo religioso, acotadas en su versión institucional –iglesias– y las propias representaciones del Estado –gobiernos, funcionarios, políticas, etcétera–. Cabe señalar que, a pesar de la distancia construida mediante un marco de interpretación, los Estados-nación utilizan la sacralidad –ubicada en el campo alterno– para su legitimación, y construyen a partir de la ritualidad una serie de símbolos para legitimar su existencia. Esto ya era apuntado por el propio Durkheim al comparar la efervescencia propiciada por un mandato religioso con uno cívico (2012: 472).

No obstante, aunque la fuente de la legitimidad tenga una determinada sacralidad –vale decir, autónoma de lo profano– el campo político la internaliza al darle un valor propio y diferenciado de alguna realidad externa a él. Por lo tanto, asume que su fuente de legitimidad no puede partir de 'poderes' fuera de sí, de modo que suma a este juego de dicotomías categorías que le representan:

Sagrado			Profano		
Externo	Religión	Iglesia	Mundo	Política	Interno
Invisible	Personal	Privado	Público	Social	Visible
Atemporal	Pasado	Tradicional	Moderno	Presente	Temporal
Intangible	Irracional	Magia	Ciencia	Razonable	Tangible

Ahora bien, mencionamos que la incursión de lo religioso al espacio público le es negada a partir de la separación de tales esferas. Ello nos lleva al punto de la democracia como un ideal del Estado-nación moderno, mismo que al ser parte de lo profano-secular, no debe dar cabida a la alteridad: lo sagrado-religioso. Siguiendo nuestro esquema de derivaciones, el primero implica la diversidad de voces y el consenso donde tiene peso la tangibilidad, mientras que el segundo implica la autoridad y dirección bajo una sola perspectiva, y aún más, de una perspectiva intangible. En el primer caso se conoce y observa, mientras que en el segundo se desconoce y se ciega.

En este sentido, las representaciones que definen el deber ser de lo democrático, también autodefinen lo que debe implicar el campo político, a su vez, lleva implícito un correlato sobre la otredad. Si la esfera de lo político es el campo del consenso, de la deliberación, de lo múltiple, del diálogo, del encuentro entre distintas voces y de la racionalidad; lo religioso se piensa como lo contrario: de la determinación unilateral, de la postura única, de la voz individual, de una sola voz, de la irracionalidad.

No obstante, es cierto que en muchos casos las expresiones de lo religioso que se piensan a partir de tal dicotomía –y cuya preocupación les impide incursionar en el campo de lo profano-secular– son aquellas cuyas tendencias marchan en contra de los ideales democráticos. Esto no se puede obviar: hay un empuje donde determinadas tendencias institucionales de lo religioso, al verse cuestionadas por el abandono de fieles de sus instancias, han mirado hacia nuevos campos para mantener su visión del mundo y poder allegarla a la población. Si bien esto es usual, tampoco se puede pasar desapercibido que, en el correlato empírico, las religiones no se quedan solamente en el plano de lo devocional y lo litúrgico –en lo íntimo-privado-intangible–. Para muchos creyentes, las religiones ordenan y dan sentido al mundo, y son maneras en que el mundo se construye y se interioriza (Berger 1999).

En efecto, tenemos casos empíricos donde se ha presentado tal situación. Usualmente, y bajo la argumentación señalada líneas arriba, se le denomina 'intromisión' por considerarse ajena a ese ámbito: Bolsonaro y el apoyo de los evangélicos en Brasil, Vicente Fox abanderando su campaña presidencial con el estandarte de la Virgen de Guadalupe, Jeanine Áñez quien levantó los Evangelios en la toma del palacio en Bolivia, Nayib Bukele rezando en la silla del presidente del congreso en El Salvador, y una larga lista de episodios que ejemplifican tal situación. Estos sucesos han causado una preocupación manifiesta desde los escritorios –donde los analistas señalan lo que no debería ocurrir– y hasta las trincheras de múltiples movilizaciones de grupos, organizaciones y colectivos de derechos humanos de muy diverso tipo.

En este sentido, la perspectiva dominante que marca el rumbo de los estudios se ha encaminado a examinar este vínculo mediante lo funcional,[3] con ciertos ejes de análisis; particularmente, donde lo político usa a lo religioso. Entendido esto como un uso pragmático –no sincero– que hace de lo religioso un objeto o moneda de cambio a favor de confianza o legitimidad. Tal postura, desde luego, no solo es reduccionista de lo religioso al ser visto como un objeto de manipulación y con una carga negativa hacia el sujeto creyente, orillándolo a tener una postura sin agencia y determinado por el uso irracional de cualquier evocación religiosa; sino que también ve a lo político como incompleto, por ende, requiere recurrir a una legitimidad exterior a ella.

Aquí radica una paradoja. Desde la visión del analista y crítico de la intervención de espacios, la religión no podría tener legitimidad por sí misma, por ende, no puede brindar legitimación derivativa debido a que su constitución tiene lugar a partir de la oposición a lo profano-político-secular-legítimo. Sin embargo, son recurrentes las explicaciones que dan lugar al modo en que las religiones legitiman el campo político-secular-profano, cuando este debería tener legitimación por sí mismo a partir de la derivación que lo hace ser objetivo, visible, temporal, etcétera. Malinowski ya le hacía esta crítica a Durkheim por considerar que la legitimidad de uno no puede derivar del otro (Malinowski 1985: 57-63), aunque no muy argumentada como lo hará posteriormente Lowie (1976: 146-157).

Por otro lado, hay análisis donde se pondera el observar cómo lo religioso busca anclarse en lo político, dado que se considera a sí mismo bajo una función de orden que no ve en las sociedades contemporáneas. De ahí que iglesias, liderazgos y representaciones religiosas busquen incidir en el espacio de lo profano-secular-político, a efecto de cambiar ya sean valores, normas de conducta, éticas sociales u otros elementos que bajo su visión son negativos. Desde luego, tales trabajos

3 Tal perspectiva no es propiamente de México, es algo compartido en los estudios de distintas latitudes y a partir de diversos credos (Jelen y Wilcox 2002).

son importantes para observar el hecho religioso en situaciones complejas, pero no superan la oposición desarrollada anteriormente, dado que mantienen la idea weberiana de tensión con el mundo (Freund 1986); la cual sitúa lo religioso en oposición a la modernidad –por lo que desarrolla las mismas derivaciones que estamos señalando–. De este modo, se le ve como sinónimo de atraso, tradicionalismo y retroceso. En la lectura política, diríamos, incompatible con la democracia moderna.

Pensar bajo tal eje de lectura –que lo religioso es incompatible con la modernidad– pone entre dicho otro tipo de expresiones donde tiene presencia. Particularmente la labor de comunidades religiosas progresistas, articuladas y generadoras de acciones de corte social. Incluso cuestionando la labor de las políticas gubernamentales a partir de lo que se puede denominar una acción profética, contraria a una visión sacerdotal donde Estado y religión construyen lazos mutuos en pro de generar procesos identitarios y de estabilidad social (Jelen y Wilcox 2002: 17-19).

Si bien estas expresiones no tienen la intención de buscar el poder a través de procesos electorales o partidistas, ni tampoco sus acciones se han materializado en organizaciones de tipo político, no se puede pasar por alto que también irrumpen en el espacio social-político-profano. De manera que, si cuestionamos unas por su 'intromisión' y justificamos otras por no tener pretensiones de poder, pareciera, además de permisivo, que el criterio de medida es diferente, haciendo religiones de primera o segunda categoría; o en términos del propio Durkheim, de distinto "género".

Tal visión segmentaria, que acusa a ciertas expresiones religiosas por irrumpir en el espacio negado y buscar detentar el poder, pero que a su vez justifica a otras expresiones –quienes a pesar de incurrir en el mismo espacio no buscan el poder– no es gratuito. Ello parte de los imaginarios colectivos donde la religión es peligrosa cuando detenta un orden establecido, dado que, en tal visión, el orden se fundamenta en la razón mientras que lo religioso en lo emocional.

La razón no es emocional bajo esta perspectiva: implica seriedad, sobriedad y estabilidad para no dejarse llevar por elementos subjetivos –del fuero interno– que pueden desestabilizar el orden social –del fuero público–. Por lo tanto, que lo religioso sea entendido como algo emocional contrario a la razón, tampoco es gratuito. La construcción del objeto 'religión' que se le debe a Durkheim, formuló esta categoría pues observaba en los rituales y las celebraciones prácticas que categorizó guiados por la emoción y efervescencia colectiva.

Consecuentemente, en algunos ejes de trabajo se observa a lo religioso como una intromisión en el espacio de lo profano secular, desde la dicotomía ya señalada y con la carga epistémica negativa adyacente. Tal visión ha dado pie al

rechazo público, así como a una serie de aseveraciones que buscan funcionar cual pronósticos de lo que pasaría, en el caso de que lo religioso tuviera lugar en el ámbito de lo político –desde luego tomando como referencia casos como los de Guatemala y Brasil–. En México, con el ascenso al poder de Andrés Manuel López Obrador en 2018, se planteó el temor por su cercanía con grupos evangélicos, quienes se sumaron a la llamada Cuarta Transformación. A partir de ello, no cesaron los análisis que ya daban por terminado el Estado laico-democrático-moderno-profano-secular (Barranco y Blancarte 2019). No obstante, a un año de terminar su gestión, nada de esos temores se han cumplido.

Sin considerar de manera positiva el ascenso de determinados grupos o tendencias religiosas al ámbito político, me parece útil plantear algunos elementos que nos pueden ayudar a entender esta relación. Desde luego, no se trata de considerar que lo religioso es el camino para solucionar los problemas nacionales –como sí lo piensa el integrismo y los fundamentalismos religiosos– sino de dar cuenta de su presencia como un actor más dentro de los procesos de modernidad y no opuesto a ella, sino como parte de ella misma. Incluidos los procesos democráticos que tienen lugar en el mundo contemporáneo.

Por lo anterior considero que, primeramente, es menester entender que lo religioso no está excluido bajo una condición dicotómica de la realidad. Dicho en otras palabras, que no es privativo de los fueros internos del sujeto, en contraparte a la realidad objetiva de lo profano-mundo. Al contrario, la religión es una realidad, y para muchos sujetos creyentes es la realidad misma. También es importante considerar que, nos guste o no su tendencia, no se trata de un fenómeno social característico de lo premoderno, ni producto del folclor, sino que hace parte de las múltiples modernidades. El pensar el fenómeno de modo premoderno, ha llevado a considerar que no debe estar en espacios que representan lo moderno –como lo político– limitando así los análisis a las derivaciones señaladas. El hecho empírico es que se continuará viendo las múltiples expresiones de lo religioso en tales espacios.

En razón de lo anterior es que algunas miradas apuestan por la apertura de lo religioso en sus diversos matices. Así, contrarrestan los fundamentalismos e integrismos, no desde un campo contrario a ello sino utilizando los mismos elementos de lo religioso; desde luego ponderando nuevas lecturas, procesos de deconstrucción de los imaginarios y nuevas exégesis, incluso desde los mitos mismos como lo hacen algunos trabajos de la teología política.[4] En otras palabras, vale la pena arrebatar las narrativas únicas que ha ponderado determinado cristianismo hegemónico.

---

4 En tal línea se encuentran los trabajos de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Silvana Rabinovich, Mario Magallón Anaya, Alejandro Rosillo, entre otros autores.

Otras miradas consideran que se le puede dar apertura a lo religioso en el espacio público, dejando que sea la sociedad misma quien determine la orientación: si se apuesta por una sociedad secularizada –como se ha venido infiriendo a partir de los datos censales–, entonces no debería haber problema alguno, pues la sociedad sabrá responder con cautela e ignorar los mensajes religiosos que enarbolen cualquier intento de absolutización.[5]

Por lo dicho, es menester cambiar la mirada sobre lo religioso que ha tenido presencia en las derivaciones señaladas. También es importante entender su presencia en el amplio espacio social y no solo el privativo, en vías de pensar un nuevo paradigma de las formas de gestionar esta diversidad. En este caso puede ayudar lo planteado por Evans-Pritchard quien, en lugar de buscar las esencias de lo religioso, propone que se deben entender las relaciones que tienen lugar en una estructura social.

Pongámoslo así: frente a la mirada dicotómica bajo la cual subyace una idea de dos formas opuestas de ver y actuar en la realidad –semejante a dos mentalidades derivadas de lo sagrado y lo profano –mística y científica, lógica y antilógica, etcétera–, el marco de Evans-Pritchard propondría entender cómo el objeto denominado religión –que hace parte de la misma estructura social– no se presenta de modo segregado, sino que es parte de la red de relaciones que tienen lugar en la misma estructura social. En este sentido, no es una visión dicotómica sino relacional, de modo que no se trata de ver las cosas como privativas y públicas en oposición, sino a partir de las relaciones que tejen dentro de la estructura. El autor señala:

> Vale decir que debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan (…) Debe verse en ellos una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras, y a su vez el sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales, en cuanto parte de un conjunto de relaciones más amplio (Evans-Pritchard 2016: 118-119).

A diferencia de la perspectiva de Durkheim, quien está pensando en un juego de oposiciones y dicotomías que se excluyen mutuamente y que para entrar a una deben salir de otra, se puede pensar en lo religioso como trama, como una red de relaciones a partir de la cual lo religioso permite tejer diversos elementos de lo social.

---

5 Es común que en cada proceso electoral se tenga algún candidato de ultraderecha, pero pasa desapercibido por la sociedad como opción realmente válida. En el proceso 2024, el derechista Eduardo Verastegui se postuló como candidato independiente ante el Instituto Nacional Electoral.

Abordar lo religioso desde la escala etnográfica

Usualmente, la escala de análisis para abordar la religión y la política es macrosocial, o bien, centrada en los aspectos institucionales. Por decirlo de otro modo, es un análisis de la relación entre actores jerárquicos y representantes de la institucionalidad, no siempre entre otro tipo de actores que carecen de tal representación. De ese modo se hacen estudios centrados en figuras tales como liderazgos, representantes públicos y jerarquías eclesiales y políticas. Asimismo, esta escala utiliza instrumentos cuantitativos para conocer la percepción sobre símbolos religiosos en la política o sobre la orientación por algún candidato que tenga preceptos morales. Lo anterior no es negativo en sí, dado que posibilita tener la imagen panorámica de la situación o del fenómeno a estudiar.

No obstante, también es importante utilizar escalas microsociales con las cuales se puedan generar metodologías mixtas que nos lleven a tener una mirada integradora de los fenómenos. Con ello será posible observar y registrar cómo se presentan en distintos niveles y de qué modo esto se representa en una escala macro, o no, en distintas particularidades.[6]

La preocupación por el marco laico se ha centrado en determinado tipo de funcionarios públicos que están bajo el escrutinio público, o sea, actores de decisión. No obstante, también se ha dejado de ver a los actores de ejecución, aquellos que más allá del discurso operativizan y aterrizan las políticas de laicidad. En efecto, se cuestiona cuando un político cita la Biblia, pero se pasa por alto a los funcionarios –representantes del Estado laico– que tienen cargos menores. Ello se debe a que las escalas de observación macro no permiten ver de cerca cómo se hace operativo y cómo se ejecuta, o no, la laicidad. Pero, ¿qué pasa cuando el sujeto creyente tiene un poder de decisión pública en su ejecución?

A partir de este marco laico, se considera que el funcionario debe guardarse para sí sus creencias religiosas, situando su acción en las derivaciones de lo sagrado y lo profano, por lo que el sujeto en cuestión debe pensar en el bien común antes de anteponer sus creencias sobre el resto de la sociedad. Tal noción de Estado parte del hecho de que este trata de una institución organizada, estructurada y alineada en los distintos niveles en los que opera su funcionamiento administrativo; regido –en este ejemplo– bajo la separación de esferas y acorde al instrumento jurídico planteado conceptualmente. Pero esta visión pasa por alto que la estructura organizativa de las funciones se lleva a cabo por individuos que, en algunos

6 Ello se abordó en la mesa "Problematizando la laicidad: el Estado laico en el nivel micro social" en el marco de la 7ª Semana Internacional de la Cultura Laica 2022 que organizó la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez. Véase: https://www.youtube.com/watch?v=InoJSy4Z7hw

casos, no alinean su acción a la institución, ni operan bajo las derivaciones de lo sagrado y lo profano.

Por lo anterior, la escala etnográfica cambia el *locus*. En lugar de cuestionar la acción que efectúa el sujeto-funcionario-público y de responder si hace bien o mal en actuar con base en la dicotomía aludida, la observación debería dirigirse a cómo lo hace en el ejercicio de sus funciones. Con ello se abre una línea de indagación para fragmentar las visiones centralistas y piramidales de la laicidad, que solo miran a los actores que encabezan la jerarquía burocrática.

De tal modo, se pasan por alto el personal y los elementos de la base que pueden dar cuenta del modo en que operan las instrucciones de un aparato burocrático que homogéneamente se piensa laico, pero que a nivel del creyente –a nivel de las partes que conforman esa estructura– no necesariamente tiene esta segmentación. En ese sentido, el instrumento jurídico llamado 'Estado laico' puede ser confrontado a escala microsocial por la práctica. Ello implica dejar de ver al Estado como un ente burocrático homogéneo y empezar a ver las prácticas de quienes hacen parte de la burocracia, y quienes pueden tener una creencia o no.

Recurramos a la siguiente argumentación de una representante del Estado en una celebración de tipo civil:[7]

> Quiero felicitarlos por el paso tan importante que están dando, es prueba de amor y compromiso que hay entre ustedes. Para mí es un honor estar celebrando su matrimonio, es una bendición unir parejas […] el acto que vamos a celebrar es la unión de un hombre con una mujer con la finalidad de formar una familia en la cual se adquieren derechos y obligaciones. A partir de hoy van a formar una familia, una familia es el núcleo de la sociedad, es la parte medular de la sociedad y es bueno que las parejas se casen, formalicen su relación por medio del matrimonio.
>
> Son dos personas imperfectas buscando un equilibrio basado en el amor, ese amor que les trajo a dar ese paso tan importante, ese amor que les va a ayudar a arreglar esas diferencias, ese amor que los va a llevar hasta el final del camino juntos, pero sobre todo ese amor que les va a dar la sabiduría para que ustedes puedan educar a sus hijos de la mejor forma. Y algo que también es bien importante en los hogares, en la formación de una familia, y en estos tiempos aún más, es la educación espiritual. La maldad es la ausencia de Dios en el corazón de las personas. Y en nuestra casa también hay que enseñarles el amor a Dios, el respeto a Dios. Porque al ser más espirituales nos hace ser mejores seres humanos.

7 Evento civil realizado en San Luis Potosí, San Luis Potosí el 23 de abril de 2023.

> ¿Creen ustedes que exista algún libro o alguna guía que nos diga como ser un mejor padre, un mejor esposo, un mejor hijo? [La contrayente disiente con la cabeza y murmura un tímido "no"] ¿No? Ok. Les voy a recomendar que lean la Biblia [la contrayente asiente]. Y la Biblia no es religión, ustedes búsquenle a ver dónde nos menciona alguna religión y se darán cuenta que no, no enseña nada de religión. Sin embargo, si lo lees y sigues algunas recomendaciones y consejos que vienen ahí, les puede ir mejor en la vida. En Proverbios 25.9 dice "corrige al niño para que el adulto no avergüence a sus padres.[8] ¿Cómo se quieren sentir ustedes con respecto al comportamiento de sus hijos el día de mañana? (…) Recuerden que ellos son su tarjeta de presentación a donde quiera que vayan (…) Y si bien es cierto que tienen que estar atentos en cómo es que están educando a sus hijos, no se olviden del tiempo que tienen que tener como pareja.
>
> Porque luego se nos casan, pasan algunos añitos y dejan de ser novios: ya no hay detalles, ya no hay enamoramiento, ya no hay romanticismo, ¡ay que flojera! Si no se divierten como pareja, si no hacen locuras en su relación, si no se enamoran, si no se conquistan, van a caer en una rutina y la rutina destruye matrimonios, y no por falta de amor, sino por falta de interés (…) enamorarse todos los días, con detallitos que a veces no cuestan nada, hay que empezar a enseñarse a hacer cartas, ya ahora todo lo queremos copiar, enviar: "está bien bonita, déjame se lo envío", ya ni siquiera nos inspiramos (…) Día a día, a levantarse, primero darle gracias a Dios, y decirle (a la pareja) mi amor te amo, gracias por estar aquí a mi lado, gracias por atenderme, gracias por ser mi compañero (…) Disfruten de la vida, no se enclaustren en casa, no se tomen en serio el papel de esposos "ya se casó, ya se amoló" [risas de los presentes]. A don X ya no lo dejan salir, pobrecito, la tóxica de doña, y ahí lo tiene guardado. Cuando un matrimonio es exitoso es porque los dos le echaron ganas, cuando un matrimonio fracasa pues es porque también no le echaron ganas. Hagan de su hogar un hogar lleno de paz, de armonía y amor (…) Les podemos dar un aplauso por favor.

Posterior a dicho diálogo y firmar los documentos legales, concluye:

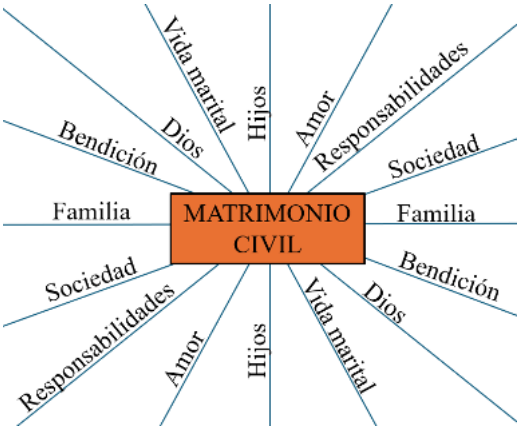
> Pónganse de pie por favor. Tómense de su mano por favor. [Leyendo un discurso preparado, la jueza habla]. El amor es único, de todas las cosas que el amor se atreve a hacer, esta es la mayor de todas: unir a dos personas con afecto, con el propósito de estar siempre en las buenas y

8 Aunque la cita bíblica mencionada no indica esto, la jueza aludió a Proverbios 22.6: "Instruye al niño en su camino…".

> en las malas, junto a lo que construyeron y seguirán construyendo. Así ustedes como una nueva pareja que Dios ha unido se dieron cuenta de que aunque el amor se vea amenazado sigue adelante, a pesar de verse desafiado sigue avanzando, aunque se maltrate y rechace en ocasiones duras se niega a darse por vencido, esto para que ustedes se den cuenta de lo grande que puede llegar a ser. Pónganse de frente, por favor, tómense de ambas manos: X, es su deseo y voluntad tomar como esposa a Y. Y, es su deseo y voluntad tomar como esposo a X ["Sí" responden los contrayentes] (…) Por la investidura que la Ley y el Estado me confieren, yo los declaro legalmente unidos en matrimonio. Hago entrega de su acta a los ya ahora esposos, muchas felicidades que Dios les bendiga siempre y recuerden que el matrimonio es para disfrutarlo, así que vayan y sean felices. Les deseo lo mejor y se los deseo de corazón. Muchas felicidades. De mi parte es todo.

Como se observa en la narrativa, esta acción civil no está fragmentada por el ejercicio de un marco laico que se define desde lo legal. En su operación, la jueza no está efectuando una distinción entre sus creencias privadas y su ejercicio público. Bajo tal argumento, aunque la performatividad legal es clara –pues concluye con la firma del acta civil de los contrayentes– la celebración está permeada de discursividades propias del campo religioso, el opuesto al civil-profano.

Lo anterior, no porque la jueza sea una mala representante del Estado laico, sino porque tal marco –en su operación microsocial– dista de funcionar de modo dicotómico. Si observamos el registro empírico bajo una conceptualización derivativa, es claro que existe una violación al marco laico; pero al observarlo como sugiere Evans-Pritchard, vemos la conjunción de lo religioso con lo civil, inmersa en una red donde el matrimonio va armando la trama de significados inmersos en un ritual de paso.



El esquema anterior sistematiza las narrativas que están explícitas en el ritual matrimonial. Cabe destacar que el gran ausente en la trama que se va tejiendo, es el contrato. No existe, en el ejercicio de la funcionaria representante del Estado laico-secular-profano, una idea del matrimonio como contrato civil. Encima de ello, la recitación final cuando indica "El amor es único, de todas las cosas que el amor se atreve a hacer esta es la mayor de todas…" hace alusión a un manual matrimonial *El destino del amor*, que se inspira en pasajes de la Biblia, particularmente en las Epístolas a los Corintios.

Desde este punto de vista, la funcionaría del Estado no está pensando si acaso la posibilidad de su acción religiosa es segregada por un marco regulatorio, sino que es parte de su cotidianeidad laboral. O como diría Pablo Semán, de su visión cosmológica que se encuentra "más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad" (Semán 2001: 54).

A pesar de que hay un marco de garantía para esa expresión que transita bajo lineamientos administrativos, las prácticas religiosas no requieren el seguimiento de determinados trámites para ponerlas en acción. Lo anterior se debe a que el marco laico está pensado para las instancias del creer, es decir, las instituciones que median sobre el sujeto creyente. No obstante, el nivel microsocial da cuenta de que la perspectiva del sujeto no sigue cabalmente la perspectiva institucional, sino que al usar su agencia puede pasarla desapercibida. Desde luego, la contraparte es que al no alinearse puede desembocar, por ejemplo, en acciones de carácter público pensadas desde el judeocristianismo y, mayormente, desde el catolicismo en detrimento de otras expresiones religiosas, anteponiendo algunas prácticas hegemónicas por encima de otras.

Las lógicas de la ley frente a las prácticas del creyente

Reiteramos: la separación entre lo sagrado y profano no solo obedece a una perspectiva teórica, también deriva en una forma de entender la religión en la vida cotidiana. En México, es conocido que la gestión de las diversas expresiones religiosas es una problemática latente en la historia contemporánea. Si bien en la conformación como nación independiente se proclamó al catolicismo como religión oficial, no por ello dejaron de existir las otredades religiosas.

Las ideas liberales a lo largo el siglo XIX fueron asentando las bases para una mayor apertura a otras expresiones de fe, apoyándose de las Leyes de Reforma que no solo contrarrestaron el poder económico de la jerarquía católica, sino que garantizó a los ciudadanos el ejercicio de su religión de preferencia. Además, este conjunto de leyes separó en sus funciones a la iglesia, en particular la católica,

del Estado mexicano. Lo que constituyó un marco laico que sigue vigente hasta hoy en día.

En el transcurso del siglo XX, el trato hacia lo religioso fue prácticamente acotado y reglamentado por la Constitución de 1917: lo religioso no tenía incidencia –al menos en teoría– en la vida pública del país. No obstante, lo religioso ha acompañado los procesos sociales, movilizaciones públicas, ideologías y se ha involucrado en los procesos sociohistóricos de la nación mexicana. Prueba de ello es que las diversas expresiones de fe se han diversificado y han requerido atención del propio Estado. Por lo señalado, a mediados de julio de 1992 el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, en ese entonces presidente constitucional del país, decretó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público –en adelante LARCP (H. Congreso de la Unión 2015)–. La cual, además de otorgar personalidad jurídica a las iglesias, reglamentó sus actividades bajo la potestad del Estado mexicano, priorizando la laicidad y separando funciones a efecto de mantener una buena relación con las ahora Asociaciones Religiosas (AR).

Tal perspectiva jurídica, desde la cual se asienta la LARCP, parte también de las derivaciones entre lo sagrado y lo profano. En esta lectura lo religioso, al entenderse dentro de un campo privativo, queda exento de la vida pública y es necesaria su regulación para que, en caso de salir de tal espacio, se mantenga acotado.

Sagrado			Profano		
Externo	Religión	Iglesia	Mundo	Política	Interno
Invisible	Personal	Privado	Público	Social	Visible
Atemporal	Pasado	Tradicional	Moderno	Presente	Temporal
Intangible	Irracional	Magia	Ciencia	Razonable	Tangible

Para la LARCP, lo privativo se puede entender desde dos acepciones: por un lado, la conciencia privada, y por otro, los templos o el recinto-espacio. Para la LARCP, lo religioso es un asunto privado, aunque su práctica es colectiva, pero no pública. Al ser privado de la conciencia, no puede llevarse al ejercicio público, y al ser una práctica colectiva debe situarse en un espacio-recinto que lo delimite y por lo tanto que no sea público, o sea, privado.

En su momento, la LARCP marcaba esta separación retomada de la dicotomía. También parece estar marcada por dos modos de entender lo religioso: la esencia y la función. La primera, indicando lo que es, cómo se presenta y dónde está; la

segunda, el qué hace, de ahí su regulación. Se trata entonces de un marco legal que se constituye pensando en lo que es y el cómo actúa, a razón de ello, cómo debe de tratarse para que tenga presencia en la sociedad de modo regulado y pueda establecer formas de acercamiento con otras instancias, en particular con el Estado mexicano.

	Esencia	Función
Derivación operativa	Es una institución	Dialoga con el Estado
	Se conforma en iglesias	Hace algo por la sociedad
	Se compone por creencias, dogmas, devoción y rituales	Sus componentes llevan al creyente a actuar en determinado modo en la sociedad

A pesar de que para la Ley la preferencia religiosa es un asunto individual, en esencia, solo la comprende bajo prácticas colectivas institucionalizadas –como se mostró en el cuadro anterior–. En este sentido, si bien garantiza la libertad religiosa individual considerando el fuero privativo-interno, la entiende como una práctica situada en instancias eclesiales institucionales y colectivas. Ello supone un solo modo de entender lo que es, dónde está y dónde se practica.

Ahora, al estar mediadas por la institución es necesario regularas pues 'hacen algo en la sociedad' –tienen una función–. Entonces se crea el marco legal para que su acción no trasgreda el espacio determinado por su característica derivativa y, en caso de pasar al otro, asegurarse de que no permanezca ahí. Pero esta necesaria regulación –la función– se hace considerando lo que para la Ley es la religión –la esencia–, regulando el creer y las prácticas que de ella devienen a través de las instituciones eclesiales. Tal perspectiva –que ve lo religioso bajo el paradigma institucional– hace de ella un objeto mediado por las instancias del creer, las cuales obtienen representatividad a través de una administración administrativa-burocrática que distribuye los bienes simbólicos de salvación.

A partir de lo anterior se pueden observar algunas problemáticas. La primera es que, en su búsqueda por establecer las reglas del juego, la LARCP construye un andamiaje con pretensiones homogeneizadoras bajo el cual da cobertura solo a determinadas expresiones religiosas, particularmente, aquellas caracterizadas por una organización burocrática. De modo que esta misma Ley que busca integrar, se vuelve excluyente de otras expresiones que no se conciben bajo tal esquema. Reiterando, lo anterior es producto de la manera en que se conceptualiza y se operacionaliza el objeto de lo religioso; el cual, entendido

bajo este enfoque, ponderó en su momento las formas colectivas de organización en torno a lo sagrado.[9]

La segunda problemática es que tal sostén institucional parte de una visión judeocristiana desde donde se ha pensado lo religioso. Razón por la cual el mecanismo para obtener el registro como AR transita por una visión esencialista, en la medida que solicita tener una serie de características propias de las tradiciones cristianas. Si bien lo anterior no tiene implicaciones negativas pues posibilita la regulación de lo religioso, no por ello deja de ser excluyente para las otredades religiosas.

No hay que olvidar que la exclusión limita los modelos de acción en el marco de una democracia participativa rumbo a la cual se pretende caminar. Sobre todo, considerando que lo que se busca con esta Ley es construir un puente de diálogo entre las representaciones de las comunidades religiosas con el Estado y, en el fondo, con las iglesias; donde subyace ya un modo de conceptualizar el objeto de lo religioso a partir de un solo esquema de entender el modo en que se construyen estos sentidos de pertenencia. No obstante, se puede argumentar que muchas expresiones de lo religioso ni siquiera están interesadas en este diálogo, mucho menos en ser interlocutoras con el Estado. Esto no implica que, como formas asociativas existentes, no tengan demandas que se requieran solucionar.

La tercera problemática es que lo religioso no necesita la autorización del Estado para hacerse presente: su legitimidad no depende de él, como sí parece ser que el Estado necesita la legitimidad de lo religioso. Desde luego, en el nivel del sujeto creyente, este tiene autonomía; aunque determinada por las contingencias que le constriñe la estructura (Giddens 1995) y por los capitales que lo conforman (Bourdieu 2001). Pero, incluso en áreas donde la rectoría del Estado debiera prevalecer, lo religioso transita, se hace presente, toma forma en diversas manifestaciones, escapa de la regulación de la Ley e incluso superpone su acción ahí donde el Estado simplemente no tiene redes de acción (Marín 2021; Mazariegos y Tec-López 2023).

---

9 Desde luego que esto no tiene algo negativo. A decir del analista de lo religioso Leopoldo Cervantes-Ortiz, entrevistado en el programa *Sacro y profano* (Canal Once 2022), la ampliación de la participación eclesial en interlocución con el Estado fue gratamente recibida por iglesias minoritarias, principalmente evangélicas, que anteriormente habían estado relegadas. Con la generación de la Ley, la pluralidad se hizo presente en términos legales. En este marco de la nueva relación entre Estado e iglesias, dos publicaciones efectuadas son ejemplo de la visión institucional y los intereses que se marcaron en su momento: *Las iglesias evangélicas y el Estado mexicano* (Monsiváis *et al*. 1992) y *El papel de las iglesias en el México de hoy* (s. a. 1994). En ambas publicaciones, el centro de la discusión versa sobre lo institucional, la legalidad, la democracia y la participación de las iglesias como instancias relevantes en el devenir del país.

Una cuarta problemática tiene que ver con el desajuste entre lo que plantea la Ley respecto a la práctica del o los creyentes, lo que denominamos en el subtítulo del apartado anterior las "lógicas de la ley". Podemos considerar esto a partir de las siguientes interrogantes. Mientras que el artículo 6 de la LARCP les otorga a las AR regirse por sus propios estatutos doctrinales, ¿qué pasa cuando generan mecanismos que vulneran los derechos individuales? ¿Cómo se lidia ello desde el aparato burocrático?

Es bien conocida la regulación sobre los medios de comunicación que ha tenido lugar en el debate desde hace un tiempo –marcado en gran medida por el artículo 16–.[10] Pero de frente, hay una mayor cobertura de los medios de comunicación religiosa, principalmente radiofónicos (Reyna 2008; Martínez, Cordero y Villar 2015). De igual modo, el artículo 29, inciso XI señala que las AR no deben "oponerse a las Leyes del País o a sus instituciones en reuniones públicas", empero, ¿qué sucede cuando las leyes transgreden los principios doctrinales que invocan la dignidad del individuo? ¿Cómo se responde ante ello a partir de un contexto donde las políticas públicas son fuente del empobrecimiento de la población acaecida por la precarización laboral de un modelo económico neoliberal? O en el otro extremo, cuando a partir de ciertos principios religiosos son transgredidas por las políticas imparciales del Estado.

Ante ello, pregunta René González de la Vega: "¿qué sucedería si la idea sobre lo 'bueno' que es defendida por el gobierno, e impuesta a sus ciudadanos, no resulta ser 'buena' en absoluto?" (2017: 29). O incluso en aquellos puntos de la LARCP donde su lectura puede tener una visión menos literal, dando paso a las interpretaciones. Tales como el artículo 22 sobre las causales de prohibición relativas a la celebración de actos: cuando estos trasgreden la tranquilidad, la moral o el orden público. Dicho artículo también se confronta con las prácticas del catolicismo popular avaladas por las instancias del Estado, que conciben tales prácticas en el marco de lo cultural y no propiamente de lo religioso.

O bien, tenemos el caso de los convenios que se pueden elaborar a partir de lo que señala el artículo 27 de la presente LARCP (H. Congreso de la Unión 2015). Recordemos que la iniciativa de la senadora María Soledad Luévano presentada a finales de 2019, planteaba establecer mecanismos de colaboración conjunta; mismos que fueron rechazados –o al menos criticados– por la sociedad, por considerar que esto vulneraba la laicidad del Estado. Ante ello, no se puede pasar por alto que en los espacios carcelarios muchas instancias religiosas han participado desde décadas atrás, mediante ministerios –en el caso de las religiones

10 Además, en este rubro, la LARCP es decimonónica al dejar margen solo para las publicaciones impresas.

judeocristianas u otro tipo de prácticas de corte holístico– que no se anclan necesariamente en una institución religiosa (Vargas 2021; Viotti 2021).[11]

Con tales problematizaciones, lo que se busca indicar es que tenemos dos niveles en los que opera lo religioso: por un lado, en términos legislativos, se concibe una idea del objeto religioso –cómo obra, cómo se articula, cómo se estructura, cómo se organiza, etcétera– que supone un determinado tipo de condiciones que 'lo hacen ser'. Por otro lado, en una serie de prácticas creyentes que no necesariamente se adapta a este modelo de comprensión de lo religioso institucionalizado. En este segundo modelo, los individuos o el sujeto creyente pueden actuar mediados por las instituciones de fe o fuera de ellas, pero también de manera transversal, articulando determinadas prácticas en las instancias y generando otras fuera de ellas.

A 30 años de la LARCP, la dinámica de lo religioso ha cambiado. Han surgido nuevos modos de creer y se han reconceptualizado muchos más, se han posicionado actores en espacios que antes no estaban y han cobrado fuerza devociones populares que causan malestar a más de un actor, incluido el Estado. De igual modo, el carácter institucional bajo el cual la LARCP buscó reglamentar lo religioso tiene menos peso para los creyentes, quienes pueden mantener sus posturas de fe, devociones, expresiones y modos de creer sin pertenecer a una u otra instancia eclesial.

Lo religioso ha escapado de lo privativo situándose entre los intersticios de la cultura, la música, el espacio público, las disidencias sexuales, las relaciones de género, el mercado de la economía neoliberal, los medios de comunicación, entre otros. A más 30 años de la publicación de la Ley (H. Congreso de la Unión 2015) existen nuevos retos provenientes del modo en que lo religioso se presenta, por lo que se requiere una conceptualización de la gestión de los matices religiosos.

A modo de conclusión

En el presente texto se revisó el modo en que la categorización de lo sagrado y lo profano tiene derivaciones que obran sobre el modo en que se concibe y gestiona lo religioso. Tales derivaciones no solo quedan en el ámbito de lo conceptual, sino que tienen su correlato operativo. A partir de tales oposiciones es que los análisis sobre la relación entre religión y política han excluido al primero, dado que le atribuyen una serie de representaciones derivadas de la misma oposición. En este sentido, a lo religioso se le ve como negativo.

---

11 El ejemplo de los espacios carcelarios es revelador, en cuanto denota la perspectiva que se tiene sobre lo religioso en términos de su función: se piensa que lo religioso dota de moralidad en tanto que ayuda al individuo a sanar los problemas internos.

Frente a ello, deben ser analizadas otro tipo de propuestas para entender cómo lo religioso no es algo separado del mundo pensado o derivado como profano. Entonces será posible comprender el modo en que se articula una serie de tramas que dan sentido y operan a nivel microsocial. Esto se mostró en el segundo apartado, donde una funcionaria del mundo profano-secular-político-laico teje su narrativa con elementos religiosos y seculares en el marco de un contrato civil. Con ello subrayamos que, para el sujeto social, tales derivaciones no siempre actúan de manera separada en el ejercicio de sus funciones. Aunque el marco legal pueda generar esta separación, en la práctica es parte de la trama de significados que van teniendo lugar a partir de las experiencias de vida.

Asimismo, en el tercer apartado se abordó cómo, a partir de las derivaciones, existe un modo de entender lo que es la religión y su funcionamiento. El primero lleva a pensarlo de modo institucional, mientras que el segundo lleva a gestionarlo debido a su función social. Pero tal marco, particularmente elaborado a partir de la LARCP, concibe lo religioso solo en su modo institucional. Empero, a más de 30 años de la construcción del marco legislativo, lo religioso plantea nuevos retos debido a que no se ancla necesariamente en las formas de institucionalización.

Finalmente, es necesario seguir pensando formas alternativas de entender lo religioso dentro de las acciones sociales –como lo político–, a efecto de no reducir el fenómeno a marcos analíticos que limiten su comprensión a una mera "intromisión" de campos. Quizá tales modelos pueden ser aptos para el abordaje a nivel macro y de las instituciones, pero no es así en los niveles microsociales. Por tanto, se abre una línea de pesquisas para analizar su presencia –a esas escalas– en la representación del Estado: jueces civiles, maestros de escuela, funcionarios municipales, entre otros. Ello implica descentralizar la mirada de los tópicos comunes desde los cuales se indaga la separación de campos –religión vs. política– al efectuar estudios etnográficos del Estado, de la laicidad, de las formas de acción política, etcétera.

Desde luego, para coadyuvar a la reflexión en el intersticio, es menester repasar la teoría antropológica. Dado que una de las derivaciones –lo político– está en el mundo moderno, la antropología se resistió a entrar a los debates, dejando el paso a las explicaciones sociológicas que retomaron la dicotomía de Durkheim. A partir de ello, no solo se construyó el modo analítico de concebir lo religioso, sino también su forma de entenderlo en lo social. En estos temas la antropología de la religión tiene una deuda teórica al distanciarse de las problemáticas del mundo contemporáneo, al considerar su método y teoría lejanas a los procesos de la relación entre religión y modernización, como si el devenir y lo simbólico no fueran parte del *anthropos*.

Referencias bibliográficas

Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto. 2019. *AMLO y la religión: El Estado laico bajo amenaza*. México: Grijalbo.

Berger, Peter. 1999. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Bourdieu, Pierre. 2001. "Las formas del capital". En: Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. pp. 131-164. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Canal Once. 10 de agosto de 2022. *Programa sacro y profano: la mirada heterodoxa. Política y religión en México* [video]. *Canal Once*. https://canalonce.mx/programas/detalle-programa/sacro-y-profano_19138_la-mirada-heterodoxa-politica-y-religion-en-mexico

Corpus, Ariel. 2023. "Restricción y conciliación en la narrativa de la laicidad mexicana: aproximación crítica a su operacionalización". En: Carlos Garma y Andrea Meza (coords.), *Aproximaciones críticas a la laicidad. Desafíos contemporáneos*. pp. 63-92. México: UAM Iztapalapa-Ediciones del Lirio.

Durkheim, Émile. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE.

Evans-Pritchard, Edward. 2016. *Las teorías de la religión primitiva*. España: Siglo XXI.

Freund, Julien. 1986. *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Península.

Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

González, René. 2017. "Preámbulo. Miedo y laicidad". En: Pauline Capdevielle (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. pp. 23-31. México: UNAM.

H. Congreso de la Unión. 17 de diciembre de 2015. Ley de asociaciones religiosas y culto público. *Diario oficial de la federación*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf

Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) de la UNAM. 16 de diciembre de 2022. *Problematizando la laicidad: el Estado laico en el nivel microsocial 4/5* [video]. YouTube. https://youtu.be/InoJSy4Z7hw?si=uctKsEEe5_T9C0Yx

Jelen, Ted y Wilcox, Clyde. 2002. "Religión: una, poca, muchas". En: Ted Jelen y Clyde Wilcox (eds.), *Religión y política: una perspectiva comparada*. pp. 9-40. España: Akal.

Lowie, Robert. 1976. *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza.

Malinowski, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta.

Marín, Mónica. 2021. "Diálogos ecuménicos y prácticas comunitarias en un lugar llamado Macondo en la frontera México-Guatemala". En: Carlos Garma, Ariel Corpus y María Ramírez (coords.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico*. pp. 133-152. México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos.

Martínez, Carlos. 21 de febrero de 2024. Las candidatas presidenciales y el Papa. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/02/21/opinion/las-candidatas-presidenciales-y-el-papa-2676

Martínez, Sarelly, Cordero, Francisco y Villar, Hugo. 2015. Expansión y presencia de la radio libre en Chiapas, un fenómeno de la globalización. *Correspondencias & análisis*. (5): 153-171.

Mazariegos, Cristina y Tec-López, René. 2023. "Transfronterizas. Prácticas religiosas de migrantes hondureñas/os de la disidencia sexual y de género en México. Un acercamiento a las Tiresias". En: *Bienestar social y disputas por lo público y lo común. Identidades y territorios*. pp. 351-422. Buenos Aires: CLACSO.

Monsiváis, Carlos, Blancarte, Roberto, García, Adolfo, Gutiérrez-Cortés, Rolando *et al*. 1992. *Las iglesias evangélicas y el Estado mexicano*. México: Cupsa.

Pierre, Bourdieu. 2001. "Las formas del capital". En: Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. pp. 131-164. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.

Reyna, Margarita. 2008. Resonancias de la fe. Los programas religiosos en la radio mexicana. *Versión*. (21): 53-82.

Semán, Pablo. 2001. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias sociales y religión*. (3): 47-74.

S. a. 1994. *El papel de las iglesias en el México de hoy*. México: Secretaría de Gobernación-UNAM-Universidad Americana de Acapulco-Centro de Estudios de las Religiones en México.

Vargas, Carla. 2021. "Religiosidades, iglesias y sistema penitenciario". En: Carlos Garma, Ariel Corpus y María Ramírez (coords.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico*. pp. 171-189. México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos.

Viotti, Nicolás. 2021. "Reflexiones sobre espiritualidad holística, prisiones y esfera pública". En: Renée de la Torre y Pablo Semán (eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*. pp 515-541. Argentina: CLACSO-CALAS.

¿Cómo viven los estudiantes su espiritualidad o religión en el espacio de la UAM-Xochimilco?

Andrea Meza Torres[1]

Introducción: el trabajo de campo y la investigación cualitativa

En este capítulo presento algunas reflexiones de un trabajo de campo que realicé con estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Xochimilco, que tuvo lugar entre marzo y mayo de 2021 como parte del proyecto "Laicidad y diversidad religiosa en el espacio de la educación superior. Dos estudios de caso: la UNAM y la UAM-Xochimilco". Esta etnografía es una reflexión de cómo viven los estudiantes creyentes y no creyentes el espacio de la educación superior pública en la UAM-Xochimilco y la forma en que ejercen –o no– sus derechos dentro del mismo.

Parto de que la universidad es una institución de transmisión de conocimiento que, a través del canon y las formas de enseñanza, tiene un fuerte impacto en la conformación de la memoria colectiva de los jóvenes. Podría decirse que, desde una perspectiva histórica, la universidad pública en México incorporó el proyecto científico de la secularización, con lo cual se ha asentado una narrativa que tiende a representar un conflicto perenne entre la ciencia y la religión/espiritualidad. No obstante, actualmente las nuevas generaciones de estudiantes –jóvenes– están cuestionando esta narrativa, por lo que han surgido nuevas tensiones e interrogantes. En este sentido, la etnografía se presenta como una herramienta importante y útil para la representación y comprensión de estas tensiones, en donde la subjetividad de los actores –en este caso, los estudiantes– es de gran relevancia.

Las reflexiones que aquí presento provienen de conversaciones con 26 estudiantes de la UAM-Xochimilco. Estas conversaciones, que tuvieron lugar entre el 04 de

---

1 Posdoctorante Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías-Estancias posdoctorales por México. Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

marzo y el 20 de mayo de 2021, se llevaron a cabo a través de la plataforma Zoom y tuvieron una duración entre 40 y 60 minutos.[2] Quisiera mencionar que este proceso y periodo de 'conversaciones', consistió en ir abriendo espacios de comunicación. A pesar de que fue a través de Zoom, el espacio de conversación que se abría entre el entrevistador/investigador –yo– y el estudiante entrevistado estaba dotado de imágenes, memorias y corporalidad. Elementos que creaban la atmósfera propicia que permite que las narraciones se articulen. Aunque cada situación de conversación fue distinta, en cada caso traté de crear una atmósfera que dejara que el lenguaje surgiera y fluyera; esto para poder llegar a una descripción/narración de los temas que conforman la presente investigación.

Me parece importante mencionar este aspecto ya que, tanto la entrevista a profundidad como el proceder cualitativo, no solo constan de datos, sino que dependen enteramente de esta situación de comunicación e intercambio. Asimismo, es importante describir que se trata de un momento temporal y de un lugar particular que, cuando se 'abre', es en sí mismo un espacio estético. ¿Por qué? Se trata de un espacio de interacción en donde la pauta está marcada por el respeto de las temporalidades de cada participante; es decir, que se da una especie de danza entre ambos interlocutores.

Así como en las artes escénicas y el *performance*, la conversación es un 'momento' que se ilumina en un cierto 'espacio' y que, así como comienza, también termina. La huella que deja esa temporalidad de 40 o 60 minutos en el investigador y la investigadora es, justamente, la clave de aquello que después se plasmará en el texto etnográfico. Por ende, aquello que se imprime en la memoria del investigador y que es un conocimiento tanto sensorial como racional –el recuerdo de esa relación de comunicación– podrá existir, de nuevo, a través de la escritura.

Debo confesar que no grabé ninguna de las conversaciones. Las 'grabadoras' –aunque en este caso sería el botón de 'grabar' de la aplicación Zoom– distraen y pueden tener el efecto de hacer pensar al investigador que la intensidad del momento no es lo importante, ya que 'todo queda grabado y archivado'.

2 A los estudiantes de licenciatura los contacté a través de docentes de la UAM Xochimilco. Una profesora en particular me dio acceso a sus clases virtuales para invitar a los estudiantes a participar del proyecto. Esta misma profesora me contactó con otros docentes que también me hicieron espacio en sus clases. Gracias a esto, estudiantes interesados –por ejemplo, estudiantes mujeres católicas o cristianas– me contactaron vía correo electrónico y, después de las conversaciones, me contactaron con compañeros suyos que podrían estar interesados en participar –por ejemplo, compañeros católicos o cristianos–. A la estudiante de la maestría la contacté por medio de mis colegas de trabajo de la Universidad Pedagógica Nacional. Las docentes del doctorado en Estudios Feministas me ayudaron a contactar a las estudiantes de su programa. A los demás doctorandos los contacté a través de los estudiantes entrevistados, ya que ellos me recomendaron a aquellos compañeros que, según su opinión, estarían interesados en aportar al proyecto.

Las grabaciones pueden producir el sentimiento de comodidad que da el saber 'que todo ahí está para ser revisado', no hay preocupación ante la distracción ya que el momento puede ser 'recreado' a través de escuchar/ver nuevamente las grabaciones.

En contra de esto, decidí no grabar las videollamadas porque –además de que provocan autocensura en los entrevistados– quise vivir cada una de ellas como un momento único. Por ello, partí desde una perspectiva del *performance*, poniendo atención en los detalles y en el momento, dando importancia no a los datos sino al 'mensaje'. Esto requería no solo de concentración sino también de aquella sensación de vértigo que produce la posibilidad de la 'pérdida' de aquellos momentos. ¿Podré perder la información? ¿Cómo no perderla? Esta energía o adrenalina también crea un vínculo con cada situación de conversación.

Por supuesto que, durante cada entrevista, hice transcripciones extensas de las respuestas de los entrevistados en un documento de Word. Estas transcripciones respaldan las informaciones y me sirven para corroborar y citar aspectos, así como para encontrar nuevos.[3] También di seguimiento a temas específicos vía correo electrónico o WhatsApp. Sin embargo, lo que debía quedar era la esencia del encuentro para el posterior proceso de escritura. Entonces: ¿qué respaldo había que tener además de las transcripciones y los mensajes? ¿Cómo funciona nuestra memoria durante el trabajo de campo?

Aquí, quisiera hacer referencia –más allá de la danza y el *performance*– al trabajo visual de artistas plásticos que han creado instalaciones, tapices, dibujos o fotografía, ya que es a través de la observación de los procesos de creación de estas espacialidades que, como antropóloga, he podido imaginar –y abrir– aquellos espacios de conversación en donde nace una comunicación y no se esfuma con el final de un encuentro. En cada conversación hay momentos de luz, de sombra, de ciertos gestos, de colores, de espera o de enérgicas respuestas. Se trata de formas de plasmar, mentalmente, el contenido en la memoria a través de la plasticidad.

El objetivo de este texto es, justamente, ordenar y describir –en otras palabras, 'dar forma'– al contenido de las conversaciones a través de una etnografía, aún más allá del tema de cómo los estudiantes viven el espacio de educación superior pública y cómo ejercen sus derechos.[4] Durante las conversaciones, mi proceder se

---

3 Decidí hacer estas transcripciones en 'tiempo real' ya que tengo la posibilidad de hacerlo, es decir, de teclear sin tener que ver el teclado y en un tiempo veloz.

4 Es importante mencionar que, como parte del proceso, envié el texto terminado a los estudiantes entrevistados. Cada estudiante recibió la versión final del texto –o por lo menos el apartado en donde aparece citada la conversación– vía correo electrónico o WhatsApp, con el objetivo de tomar en cuenta la opinión de los estudiantes entrevistados. Es decir:

basó en ir cubriendo los siguientes puntos: 1) las 'situaciones de tensión' que los estudiantes han vivido dentro de la UAM-Xochimilco en torno a la discusión –o el no abordaje– de temas asociados a lo religioso; 2) el hecho de ser ellos mismos creyentes y haberlo manifestado públicamente con profesores y alumnos –o nunca haberlo manifestado–; 3) el hecho de querer proponer temas que causaran malestar entre la comunidad académica; 4) el hecho de haber presenciado situaciones de tensión que involucraran a algún compañero o compañera creyente. Al finalizar, se añadió la pregunta de si conocían la definición de laicidad y, en el caso de las mujeres creyentes –pero también de aquellos hombres que lo mencionaban–, de si habían tenido contacto con grupos feministas dentro de la institución o si había habido tensiones en la interacción con dichos grupos.

Los estudiantes entrevistados cursaban ya sea la licenciatura –15 estudiantes–, la maestría –un estudiante–, el doctorado –diez estudiantes– o estaban en proceso de titulación al momento de la entrevista. Todos estaban inscritos ya sea en la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Desarrollo y Planeación de la Educación, o en el doctorado en Ciencias Sociales –en las áreas de concentración: Relaciones Internacionales, Comunicación y Política y Educación–. Al finalizar la redacción del texto etnográfico, envié a cada estudiante ya sea el texto completo o el apartado en donde aparece citada la conversación. Dicha versión final toma en cuenta la retroalimentación recibida; este último paso fue clave para corroborar aspectos de lo descrito, es decir, corroborar la veracidad de las narrativas y la interpretación de las mismas.

En la tabla que expongo a continuación detallo el grado, la división, la carrera, el sexo, la edad, si son 'creyentes' o 'no creyentes' y su afiliación a alguna agrupación o institución.[5] Finalmente, si hay claridad sobre el concepto de laicidad en el sentido jurídico.[6] Todos los estudiantes fueron anonimizados a través de pseudónimos.

saber si ellos ven reflejada nuestra conversación en el apartado citado, si están de acuerdo con las informaciones presentadas y si tienen observaciones, críticas o sugerencias. El presente texto incorpora la retroalimentación de aquellos entrevistados que respondieron a mi correo. Esto está inspirado en el libro *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples* de Linda Tuhiwai Smith (Tuhiwai 1999).

5 Del total de los entrevistados, 16 –más de la mitad y dos más que en el trabajo de campo que realicé en la UNAM– son creyentes. Diez son de la licenciatura, uno de la maestría y cinco del doctorado. En total hay diez 'no creyentes', de los cuales dos son ateos –en la licenciatura hay cinco 'no creyentes', de los cuales dos son ateos; en el doctorado hay cinco 'no creyentes'–.

6 Para esto, me basé en la argumentación de Molina (2018).

Tabla 1. Estudiantes de la UAM-X de licenciatura, maestría y doctorado, entrevistados a través de la plataforma Zoom.

Licenciatura, departamento y división	Sexo, edad, fecha de entrevista y pseudónimo	Creyente o no creyente	Afiliación a algún grupo, iglesia o institución	Sabe lo que significa 'laicidad' desde el punto de vista jurídico
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 20 años (entrevistada el 11.03.2021) Hella	Sí, cristiana desde los 15 años	No. Estuvo en una iglesia cristiana: "Aposento alto"	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 21 años, (entrevistada el 12.03.2021) Minerva	Sí, católica	No. Estuvo en la iglesia "Nuestra Señora de Guadalupe"	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 21 años (entrevistado el 16.03.2021) Alejandro	No. Ateo	-----	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 24 años (entrevistado el 05.05.2021) Alexander	No. Ateo	No	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 23 años (entrevistada el 06.05.2021) Berenice	No creyente	No	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 21 años (entrevistado el 08.05.2021) Jesús	No	No	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 27 años (entrevistado el 10.05.2021) Ricardo	No	No	Sí –no la definió como 'separación', pero hizo referencia a la libertad de conciencia–

Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 24 años (entrevistada el 13.05.2021) Marilú	Sí, católica	No	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 23 años (entrevistada el 13.05.2021) Delfina	Sí	Congregación mesiánica "Beit Hesed"	No
Licenciatura en Sociología, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 25 años (entrevistado el 15.05.2021) Marco	Sí	Cristiano evangélico. Isipar (Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés) Pachuca, Hidalgo	Sí
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 22 años (entrevistada el 17.05.2021) Yadira	Sí	Cristiana. Iglesia "Muros de salvación y puertas de alabanza"	No
Licenciatura en Psicología, División de Humanidades y Ciencias Sociales	Mujer, 20 años (entrevistada el 17.05.2021) Gabriela	Sí	Cristiana. Iglesia "Mundo de fe", Ciudad de México	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 23 años (entrevistado el 17.05.2021) Alan	Sí	Cristiano. Iglesia "Vida abundante"	Sí –aunque no mencionó la palabra 'separación'–
Licenciatura en Psicología Social, División de Humanidades y Ciencias Sociales	Mujer, 23 años (entrevistada el 20.05.2021) Jazmín	Sí	Cristiana. Iglesia "Equppers", Ciudad de México	No
Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Hombre, 22 años (entrevistado el 20.05.2021) Nelson	Sí	Cristiano. Iglesia "Más vida"	No
Total: 15				

Maestría	Sexo, edad, fecha de entrevista y pseudónimo	Creyente o no creyente	Afiliación a algún grupo, iglesia o institución	Sabe lo que significa 'laicidad' desde el punto de vista jurídico
Desarrollo y Planeación de la Educación	Mujer, 24 años (entrevistada el 04.03.2021) Marcela	Sí, católica. También es afín al budismo, practica meditación y yoga	Aunque es católica, no cree en la Iglesia	Sí
Total: 1				

Doctorado	Sexo, edad, fecha de entrevista y pseudónimo	Creyente o no creyente	Afiliación a algún grupo, iglesia o institución	Sabe lo que significa 'laicidad' desde el punto de vista jurídico
Doctorado en Estudios Feministas, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 37 años (entrevistada el 08.03.2021) Charlynne	Sí	Sí, forma parte del círculo de danza "Luna Metsonaualco"	Sí
Doctorado en Estudios Feministas, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 36 años (entrevistada el 17.03.2021) Lynn	No	No	Sí
Doctorado en Estudios Feministas, División de Ciencias Sociales y Humanidades	Mujer, 44 años (entrevistada el 15.04.2021) Sonia	Sí. Candomblé	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Relaciones Internacionales	Mujer, 31 años (entrevistada el 16.04.2021) Citlali	Sí. Católica	No	No

Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Relaciones Internacionales	Mujer, 34 años (entrevistada el 20.04.2021) Diana	Sí. Católica	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Relaciones Internacionales	Mujer, 27 años (entrevistada el 21.04.2021) Daniela	No	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Comunicación y Política	Hombre, 35 años (entrevistado el 22.04.2021) Jorge	No	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Relaciones Internacionales	Mujer, 32 años (entrevistada el 26.04.2021) Esther	No	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Relaciones Internacionales	Hombre, 32 años (entrevistado el 26.04.2021) Edgar	No	No	No
Doctorado en Ciencias Sociales, Área de concentración en Educación	Hombre, 36 años (entrevistado el 05.05.2021) Julián	Sí	No	No
Total: 10				

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Para continuar describiré situaciones que vincularé con el tema del espacio y de los derechos de los estudiantes. En el siguiente apartado expondré las entrevistas con los estudiantes de doctorado; en el tercero las conversaciones con estudiantes

de licenciatura que se autodenominaron 'no creyentes o ateos' y 'católicos'. Y en el último apartado, abordaré el tema de los estudiantes cristianos.

Los doctorados en la UAM-Xochimilco: espacios de libertad –utópica–

Comenzaré este apartado con la descripción del programa de Doctorado en Estudios Feministas de la UAM-Xochimilco. Las conversaciones que llevé a cabo con tres estudiantes de este programa me parecieron muy especiales, y en este sentido, me gustaría describir estas interacciones como 'sofisticadas'. Además, estas conversaciones y la sofisticación de las narrativas me dieron la pauta para comprender que se trata de un programa doctoral único en su género.

Con lo anterior me refiero a que el programa parece ofrecer un espacio de libertad de pensamiento y reflexión, en donde no existen las fronteras típicas de las instituciones de educación superior pública –ni aquellos obstáculos que comúnmente existen en relación al tema de la religión o la espiritualidad–[7]. Al tratarse de un doctorado en feminismo, yo había pensado encontrar un espacio de feminismo occidental y secularizado –incluso imaginé que iba a encontrar un discurso antirreligioso–.

Sin embargo, para mi sorpresa, las tres doctorandas entrevistadas describieron un programa que no solo es crítico del 'feminismo blanco' –occidental– sino que está abierto y trabaja sobre otras formas de pensamiento femenino –por ejemplo, de los pueblos indígenas u originarios o de las sociedades musulmanas– en donde la espiritualidad o religiosidad es una característica central del pensamiento de las mujeres.

Comenzaré por exponer la conversación que sostuve con Sonia, que tuvo lugar el 15 de abril de 2021 y que fue clave para la redacción de este apartado. Debo decir que, en algunos aspectos de esta entrevista, tuve una fuerte identificación personal y fue por ello que decidí comenzar a escribir a partir de esta conversación.[8] Al

---

7 Un ejemplo es la UNAM, donde realicé la primera parte de mi trabajo de campo para el proyecto, a finales de 2020. En las conversaciones con los estudiantes de esta institución, sí aparece la representación de fronteras, tabúes, censura e incluso intolerancia hacia el tema religioso. En algunas narrativas de los estudiantes de la UNAM, emerge que la laicidad es frecuentemente utilizada como pretexto para no abordar preguntas o temas que se consideran no propios de un espacio de educación laico. Algunos estudiantes describieron situaciones de intolerancia hacia la religión, es decir, un discurso anticlerical. También emergió que el feminismo dominante en la UNAM es considerado secular o ateo, el cual reproduce una postura fuertemente antirreligiosa.

8 Encuentro que la afinidad con alguno –o varios– de los entrevistados es un motor para comenzar el proceso de escritura; sin embargo, la sobreidentificación del investigador con alguna narración en particular –o con varias– también puede generar un bloqueo en

igual que las otras dos entrevistas con estudiantes de este mismo programa, Sonia desmintió la idea que yo tenía del tipo de estudiante que iba a encontrar. Yo había imaginado que las estudiantes de este programa iban a autodefinirse como ateas o agnósticas.

Sin embargo, la conversación con Sonia me abrió un panorama nuevo, ya que ella describió su feminismo como antirracista y decolonial, definidamente orientado hacia la perspectiva de la feminista italiana Sylvia Federici[9] y contrario al pensamiento de la feminista francesa Simone de Beauvoir.[10] Aunque Sonia creció en España, en donde al volverse intelectual también se volvió "forzosamente atea", al día de nuestra conversación –a sus 44 años de edad– ella se autodefinió como creyente. Sonia narra haber dejado el catolicismo con el que creció de niña y, después de años de haber vivido como atea, haber retomado la espiritualidad.

En lo personal me identifiqué con su narración por la manera en que ella relata que la recuperación de la espiritualidad está relacionada con, primero, la muerte de un familiar cercano. Segundo, por una necesidad –probablemente relacionada con la edad, después de los 30– de reconectar con el lado femenino de su linaje; y tercero, con la experiencia de vivir fuera de su país natal. En el caso de Sonia, la muerte de su padre la llevó a reflexionar que "hay ciertos procesos que solo se sostienen con la espiritualidad".

A pesar de que la madre de Sonia en algún momento de su vida se volvió atea radical, y había "negado" a la abuela de Sonia –por ser ella católica–, Sonia tuvo la necesidad de reconectar con su abuela. Esta reconexión con la abuela se dio a través de la espiritualidad; sin embargo, no fue a través del catolicismo, mucho menos a través de la Iglesia católica. La experiencia de Sonia fuera de su país, en Brasil, durante sus estudios de maestría hizo que ella pudiera conectarse con grupos de mujeres de cuya espiritualidad se enriqueció. Esto mismo la conectó con la danza y la comida, a través de toda esta experiencia, Sonia adoptó la espiritualidad del Candomblé.

---

la redacción de los resultados del trabajo de campo. Por lo tanto, es importante escribir acerca del espacio de identificación para poder sobrepasar y salir del mismo en dirección de otras narrativas, y así poder integrar la mayoría de las informaciones del trabajo de campo dentro del texto. La escritura etnográfica es una forma de plasmar y de crear contextos, pero también de salir y de sobrepasar las imágenes propias. Solo de esta forma se puede crear un texto que incorpore una vasta cantidad de voces.

9 En este sentido, Federici es crítica de la modernidad y de la colonialidad. Su trabajo abarca el tema del exterminio de las mujeres en Europa.

10 Beauvoir es el ícono del feminismo blanco, ilustrado, ateo, occidental y universalista. Aquí, la crítica es la falta de relación de este feminismo con las mujeres colonizadas por el mundo occidental.

Es de llamar la atención que, cuando le pregunté qué entendía por 'laicidad', su respuesta fue que "no sabe lo que es laico" y que, además, la laicidad es un espacio imposible dado que la espiritualidad está en todos lados.[11] Esto me hizo reflexionar que, en el doctorado en Estudios Feministas, Sonia no vive lo que algunas jóvenes creyentes estudiantes de la UNAM me habían comentado –en la primera parte del trabajo de campo, a finales de 2020–. Es decir, que existe cierto discurso en torno a la 'laicidad' que le estorba para poder ser o para poder preguntar lo que les interesa.

En el caso de Sonia no había rastro de eso. Por el contrario, describió el doctorado dentro de la UAM-Xochimilco como un espacio muy especial, casi utópico, y se siente agradecida de poder formar parte de él porque sabe que no es un espacio educativo 'convencional'. Al elaborar más sobre el tema de la laicidad, Sonia relaciona esta con: "una crítica o posicionamiento ateo, laico, es la herencia –porque lo veo en España– del 68"; que ella también relaciona con "la figura feminista, intelectual y atea de Simone de Beauvoir". Sonia expresa frontalmente que hay otras vías y que, más bien, "es a través de la espiritualidad y religiosidad que podemos tomar caminos comunes. Es mi opinión. Es para dinamitar el patriarcado colonial".

En la opinión de Sonia, quien también ha visitado la UNAM: "los profesores de la UNAM son hijos/hijas de mayo del 68 (…) esa figura del intelectual, de izquierda (…)". Para Sonia, esta figura aporta poco por estar inmersa en la estructura dicotómica teoría/práctica, así como en la división entre cuerpo y mente. Al comentarle sobre mi experiencia de las conversaciones con mujeres estudiantes creyentes en la UNAM que están leyendo a teólogas feministas,[12] Sonia comentó: "me alegra ver que hay estudiantes que están trayendo sus experiencias espirituales para cuestionar todo esto".

En conclusión, Sonia representa una trayectoria intelectual que, desde mi punto de vista, se caracteriza por la elegancia de la expresión, el cuidado de su espacio de vida y el acomodamiento de sus conocimientos. En su narrativa estaba presente el hecho de que Sonia había practicado danza y que pensaba desde el cuerpo –o en estrecha relación con la experiencia corporal–. La complejidad de su pensamiento, la sencillez de su articulación, la relación de su narrativa con las emociones, la

---

11 Es importante resaltar que, a diferencia de la UNAM donde 14 estudiantes –de 26 estudiantes entrevistados– sí sabían lo que significa la laicidad en el sentido jurídico de "separación entre iglesia y Estado", en la UAM-Xochimilco solo seis de los 26 entrevistados me mencionaron esta definición.

12 Se trata de mujeres jóvenes creyentes que están tomando los estudios en sus manos, debido a la falta de apoyo que perciben dentro de la UNAM. Están leyendo a teólogas feministas –ya sea en grupo o individualmente– para incorporar estos conocimientos a sus trabajos.

creatividad y la intuición, así como su racionalidad y su capacidad explicativa y transformadora… Todo ello me hizo pensar en que ella habita un espacio intelectual muy libre y, al mismo tiempo, exigente. Se trata de un espacio que se contrapone a la modernidad occidental, entendida esta última como un espacio fragmentado que impide la continuidad de la plena existencia.

En este punto quisiera pasar a otra entrevista que también fue parte de este encuentro sorpresivo con el doctorado en Estudios Feministas, la cual se caracterizó –desde las preguntas que yo elaboraba– por estar libre de tensiones. Se trata de la conversación que sostuve con Lynn el 17 de marzo de 2021, y que ya había tenido lugar al momento de entrevistar a Sonia –es importante mencionar que la conversación con Sonia me hizo ver nuevos aspectos en algunas entrevistas que ya había realizado con anterioridad–. Lynn es atea y, a diferencia de algunos estudiantes ateos que había entrevistado durante el trabajo de campo en la UNAM en 2020, Lynn no se expresó en términos de superioridad con respecto a sus compañeras creyentes –de hecho, me llamó mucho la atención la horizontalidad con la que describió su experiencia con sus compañeros del doctorado–.

En palabras de Lynn "durante las clases creo que nadie se consideraba católica, pero se mencionaban la espiritualidad, vibras, discurso New Age. (…) En general no hubo tensiones porque sí tratábamos de dialogar (…) pero esto no sucede en todas partes". Por otro lado, cuando Lynn habló de sus docentes se expresó en términos muy positivos –al igual que las otras entrevistadas del mismo programa doctoral–, por ejemplo, comentando que nunca había sentido que las docentes hubieran propiciado alguna incomodidad.

Ahondando más en el tema de las tensiones con la religión, Lynn comentó que ella sí siente las tensiones, pero a nivel personal. También comenta que, si bien no ha sentido ningún obstáculo para abordar los temas que le interesan –o a sus compañeros–, tampoco ha tenido mucha ayuda en cuanto al tema religioso, ya que casi no hay profesoras expertas en el tema. En ese sentido, señala: "creo que sí hay un silencio. Esa puede ser la tensión". Lynn siguió comentando que, aun siendo atea, la religión es parte de su vida debido a que su historia familiar está vinculada al judaísmo. Asimismo, comentó que: "en cuestión del aborto siempre sale. E incluso en la maestría trabajé con la organización *Católicas por el derecho a decidir*. Pensándolo bien, sí es un tema que está alrededor".

Para concluir nuestra conversación, Lynn dijo una frase que me pareció de un grado de reflexión muy importante, y que tal vez sea lo que caracterice el ambiente de apertura del Doctorado en Estudios Feministas: "Aunque yo no sea católica o judía, este tema [la religión] nos atraviesa". Me parece que esta frase es la de una estudiante dispuesta a abordar una temática que está presente, no es una actitud esquiva ni de exclusión. Por el contrario, es solidaria y contrasta con

otras narrativas propias del espacio de educación superior pública. Las cuales articulan que, si la religión no es tan importante, no hay por qué tratarla, o bien, utilizan la excusa de la laicidad –entendiéndola como una separación de los espacios religioso y educativo– para no tratar temas vinculados a la espiritualidad o a la religión. Por el contrario, la perspectiva de Lynn me pareció científica en el sentido de que busca tomar en cuenta un elemento que está presente, y hacerle espacio para poder expandir su cuadro de reflexión.

La última conversación que expondré en este apartado fue el encuentro con Charlynne, que tuvo lugar el 08 de marzo de 2021. De hecho, esta conversación fue la primera que realicé con una alumna de dicho programa doctoral –y con quien regresé después del encuentro con Sonia–. De este encuentro con Charlynne hay tres puntos que resaltan y que, si pienso en mi trabajo de campo previo en la UNAM, resultan muy importantes para los objetivos de este trabajo.

El primero es su tema de investigación que gira en torno a un ritual, una práctica corporal y una espiritualidad: la Danza de luna[13] –se trata de un tema que sería difícil de posicionar en la UNAM–. Segundo, que el tema gira en torno a un grupo de mujeres de clase media que practica una espiritualidad en el estado de Hidalgo y que la doctoranda aborda desde el feminismo descolonial. En la UNAM, por ejemplo, existe un pequeño campo de estudios descoloniales –en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Hhumanidades–. Sin embargo, normalmente se manejan temas políticos sobre racismo y lucha social en contextos indígenas o racializados –no temas de clase media, blanca o mestiza–. Además de que se caracteriza por el rezago del tema de la espiritualidad, a pesar de que es central en el giro descolonial.[14] En otros contextos o geografías, existen vastos trabajos desde y sobre el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam.

El tercer punto es que Charlynne se asume, actualmente y desde hace algunos años, como parte de este grupo, por lo que ella es practicante de la misma espiritualidad que estudia. A este respecto, me gustaría traer a colación lo que una estudiante de doctorado de la UNAM –que realizaba una investigación sobre el fenómeno religioso– me había comentado: que era muy mal visto –o como lo articuló otra doctoranda, "visto con alarma"– por parte del ambiente académico dominante, que alguien estudiara un fenómeno del cual forma parte. Esto se

13 Si pienso en lo que me narraron los estudiantes de la UNAM, este tema de tesis –que gira sobre danza, cuerpo, memoria y espiritualidad– requeriría de una difícil búsqueda de asesor.

14 Estas temáticas son importantes en el contexto del Islam y de las espiritualidades de sociedades racializadas en el Norte Global. En México no se le pone mucha atención a este aspecto. Sin embargo, esto parece estar cambiando con las nuevas generaciones de profesores, es decir, las contrataciones recientes de profesores en la UNAM que, además de ser jóvenes, tienen otra visión acerca de la espiritualidad y del vínculo que puede haber entre religión y ciencia.

debe al sentido común que asume –tanto la UNAM como la educación pública y la academia de México en general– que un trabajo de este tipo carecería de objetividad. Los tres puntos expuestos muestran una apertura importante en este programa doctoral de la UAM-Xochimilco y permiten abrir interrogantes, a nivel teórico, sobre la relación entre ciencia y espiritualidad.

Después de la conversación con Charlynne tuve la oportunidad de leer algunos de sus textos y avances de tesis. Me llamó la atención la libertad con la que ella diseñó su trabajo y expresó aquello –lo que era su deseo como joven investigadora– que quería plasmar. Con buena sustentación, Charlynne da importancia al círculo de mujeres de Danza de luna –compuesto por mujeres mestizas de clase media– desde una perspectiva, teoría y metodología descoloniales. También enfatiza en el tema de la memoria, la danza y la espiritualidad como un tipo de clara resistencia a la modernidad occidental.[15]

Me sorprendió la libertad con la que ella pudo proponer y escribir sus textos; esto está directamente relacionado con el espacio de apoyo que abre el programa doctoral que ella cursa. Aquí debe señalarse que, en su texto, Charlynne logró un acomodamiento de lo espiritual, lo personal, el cuerpo, la teoría y el análisis que resultó armónico. Lo cual es contrario a aquel sentido común desde el cual se piensa que debe haber, forzosamente, un conflicto entre ciencia y espiritualidad o entre ciencia y religión –o bien, entre ciencia y corporalidad–.[16]

Debe destacarse la apertura y 'falta de obstáculos' en este programa doctoral porque, como veremos en el siguiente ejemplo, no se trata de un espacio –como sí hay otros dentro de la UAM-X– en donde haya una libertad sin un sentido o sin una estructura. Especialmente, en los casos de Sonia y Charlynne, la perspectiva descolonial parece marcar aquella estructura que organiza la apertura. En palabras

15 Al igual que Sonia, quien también articuló esta 'resistencia' a la modernidad occidental –al racismo y al sexismo– durante nuestra conversación. Ambas parten de una comprensión de la modernidad como un espacio fragmentado en el cual no se puede vivir la continuidad de la experiencia.

16 Sin embargo, este sentido común tan arraigado en la academia mexicana y en otras –por ejemplo, la francesa– no es compartido por otras geografías de conocimiento. Para ello, hay que tomar en cuenta el artículo "Rejecting the conflict narrative: American Jewish and Muslim views on Science and Religion", escrito por un equipo de investigadores (Vaidyanathan, Johnson, Prikettn y Ecklund 2016), que muestra que la narrativa del conflicto no existe en la perspectiva de judíos y musulmanes en los Estados Unidos. Quienes, más bien, expresan una perspectiva de complementariedad o de separación de esferas que no tienen por qué entrar en conflicto. El trabajo de Charlynne también estaría en esta sintonía, ya que no ve las diversas áreas –ciencia, espiritualidad– como necesariamente propensas a entrar o estar en conflicto. En este sentido sería importante indagar, más bien, en el tipo de ciencia que se produce cuando nos posicionamos fuera de la narrativa del conflicto y desde la espiritualidad.

de Charlynne: “En la UAM-Xochimilco no he percibido tensiones, todos los temas son válidos. Me siento con oportunidad de explorar. El enfoque del doctorado lo permite, hay mucha libertad. Yo percibo de mis compañeras mucho respeto sobre el tema… Tal vez un poco de reserva, porque hay poco conocimiento sobre ello”.

Estos aspectos describen un espacio en el que se puede ejercer el derecho a la creatividad o a la investigación no hegemónica, o bien, a diseños de investigación alternativos. Sin embargo, Charlynne me comentó sobre algunas dificultades; por ejemplo, para colocar su tema con aquellas profesoras que se especializaban en teoría *queer* y sexualidad:

> Sentí las tensiones de que la curricula no me estaba ofreciendo las herramientas teóricas para acercarme al tema de la espiritualidad. Tenía dificultad para explicar el tema de la espiritualidad, de proponer teorías. Lo espiritual se estaba desdibujando porque no encontraba conexión con los temas. Porque o ya se entendía como integrado en la configuración del sujeto, tan integrado que se desdibujaba, o poco relevante (Charlynne, entrevista por Zoom, 08 de marzo de 2021).

Es decir, a pesar de que el tema que ella propuso fue aceptado, comenta haber sentido en algún momento que no tenía el apoyo suficiente para abordar la temática. Esto coincide con la opinión de Lynn, quien también había expresado que sentía una especie de silencio o vacío en torno al tema de la religión. Siguiendo nuevamente a Charlynne:

> Creo que sí hay exclusión y miedo de incluir lo espiritual, como si se estuviera pensando en las jerarquías de lo religioso. Si yo me digo creyente, me posiciono en la sumisión. Las compañeras feministas prefieren no hablar de lo espiritual por el miedo de que les digan que están sometidas en ese rubro. Yo encuentro vías como el feminismo comunitario o descolonial como vía de oportunidad - no es el feminismo hegemónico - para incorporar lo espiritual en el activismo (Charlynne, entrevista por Zoom, 08 de marzo de 2021).

Ambas narrativas, la de Lynn y Charlynne, muestran un espacio abierto en donde, no obstante, también hay algunas tensiones –que se articulan como ‘silencios’– en relación con la espiritualidad. Sin embargo, domina una apertura que se ejerce dentro de una estructura de pensamiento crítico y, de esta forma, Charlynne, por ejemplo, pudo articular su perspectiva sobre la espiritualidad a través de las teorías descoloniales y de la memoria. Esta estructura del doctorado en Estudios Feministas, que ofrece un extenso margen de libertad, también ofrece marcos teóricos para estructurar trabajos que están estrechamente vinculados con experiencias subjetivas y situadas, así como con colectivas de las doctorandas. Es un aspecto muy importante de este espacio en particular.

A continuación, describiré mi interacción con otros estudiantes de otros programas de doctorado en la División de Ciencias Sociales. Aquí describiré cómo, a pesar de que los estudiantes describen que hay un ambiente de tolerancia y apertura, también expresan que existe una cierta 'apatía' que emana del sentido común de que todo mundo es libre "de hacer lo que se le de la gana" y de que "cada quién está en su rollo". Al parecer, esta libertad e individualismo fomentan cierta tranquilidad que, al mismo tiempo, también genera una pérdida de confrontación productiva que, en el caso de las Ciencias Sociales, es clave para el desarrollo de las tesis doctorales.

En las conversaciones con los doctorandos en Ciencias Sociales –Citlali, Diana, Daniela, Jorge, Esther, Edgar y Julián– todos mencionaron y describieron un ambiente libre de tensiones. Daniela y Esther, por ejemplo, dijeron que esto era muy positivo porque se sentían completamente libres,[17] mientras que los demás describieron la atmósfera de la UAM-Xochimilco como demasiado laxa. En el caso de Diana, quien se autodefinió como católica, ella estudió la licenciatura en la UNAM y me comentó que los debates sí eran más acalorados allá que en la UAM, aunque también siente que el ambiente de la UNAM es más cerrado porque se "casan con teorías".

El tema de la tesis doctoral de Diana tiene que ver con África y Boko Haram, por lo tanto, necesita abordar el tema religioso, sobre todo el del Islam. En relación con esto, Diana comenta que no ha encontrado mucho apoyo, por el contrario, siente que hay indiferencia y desinterés. Durante nuestra conversación me comentó que incluso un docente le había sugerido quitar el tema, algo que ella definitivamente no está dispuesta a hacer. Debido a esta falta de apoyo, Diana ha tenido que investigar por su cuenta y, pese a que su Área de concentración es Relaciones Internacionales, comenta que ha recurrido a la antropología para poder sustentar su tema.

Un caso que me pareció especial es el de Julián, un estudiante chileno que se formó en colegios jesuitas y quien me comentó que, después de cumplir los 30, había retomado la espiritualidad.[18] Julián, quien se encuentra en el Área de concentración en Educación, describió la atmósfera 'abierta' de la UAM-Xochimilco como poco productiva e incluso como decepcionante.[19] En sus palabras y partiendo de sus observaciones sobre México –país que valora como profundamente religioso–

17 Cabe mencionar que ninguna es mexicana: Daniela es ecuatoriana y Esther es de Cuba. Ambas se autodefinieron como no creyentes.

18 En palabras de Julián: "después de los 30 te comienzas a hacer preguntas".

19 Después de haber leído la versión final de este texto, Sonia me escribió un correo electrónico el 09 de marzo de 2022, comentando –entre otras cosas– estar "completamente de acuerdo con el estudiante chileno", en que hay una "ausencia de discusiones" y "falta mucha profundidad reflexiva sobre el tema".

dice: “es un lujo negativo el prescindir de una facultad de teología”. La crítica de Julián se extendió incluso más allá de la ausencia del debate sobre temas asociados a lo religioso, ya que hizo hincapié en que existe una burocracia en la investigación que funge, paralelamente, como freno a las discusiones que son realmente importantes.

Estas observaciones me llamaron mucho la atención. Julián explicó sus opiniones a detalle durante nuestra larga conversación, que duró poco más de una hora y media. Aquí, las observaciones de alguien ‘de fuera’ fueron tajantes, y yo retengo el argumento de Julián en cuanto a esta singular combinación de factores o “doble freno”: por una parte, la presión de pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores –por parte de los investigadores–, lo que conlleva a la reproducción de líneas de investigación que no siempre son innovadoras. Por otra, la negación de un fenómeno: la religión. Tema que la población mexicana debería tener como derecho para investigarlo de forma seria.

Para terminar, quisiera describir otro ejemplo muy significativo que surgió en tres de las entrevistas realizadas a Daniela, Esther y Edgar. Aquí los tres doctorandos me comentaron sobre un estudiante de intercambio, un compañero ruso/tártaro/musulmán que, en el salón de clases, sacaba su tapete y rezaba. Cuando les pregunté que si esto causaba algún tipo de comentario o acción por parte de los estudiantes o profesores, los entrevistados comentaron que no, que nunca nadie había dicho nada. Aquí hay otra diferencia muy palpable entre el ambiente de la UAM-Xochimilco y la UNAM.[20]

Solo uno de los entrevistados, Edgar, me comentó que se acercó más al estudiante musulmán y que, incluso, cuando iban a pasear a la calle sacaba su tapete y rezaba a la hora indicada con ayuda de una brújula, no importando donde se encontrara –por ejemplo, en la calle o en el mercado–. El estudiante musulmán cuidaba mucho su alimentación, no bebía alcohol y tenía muchas dificultades con la comida mexicana. A Edgar le llamó mucho la atención saber que los abuelos y padres del estudiante ruso-musulmán eran ateos. De hecho, Edgar comenta que todos en la UAM-Xochimilco habían pensado que era comunista –por ser ruso– y que sí había causado mucha sorpresa cuando se dieron cuenta de que era musulmán. Pese a esto, que es un fenómeno significativo a nivel global, nunca nadie, ni estudiantes ni profesores, había dicho nada.

---

20 Comparando estas entrevistas con mi trabajo de campo en la UNAM, podría decirse que este tema –el rezar dentro del salón– en la UNAM sí hubiera sido un tema de discusión. Una estudiante musulmana de la UNAM –de licenciatura, ella es mexicana, católica de familia y de creencia que se revirtió al Islam– me comentó que ella reza en un lugar afuera del salón, a solas, porque no quiere que sus compañeros o docentes se sientan incómodos. Esto quiere decir que ella intuía que el rezar dentro del salón podría desatar discusiones entre los estudiantes o con los profesores.

Daniela, la doctoranda ecuatoriana, describió este episodio de la misma forma ya que, en su opinión –como en la de todos–, el estudiante estaba simplemente "en su rollo". Daniela incluso añadió que también tuvo una compañera mexicana que se había convertido a la Iglesia rusa ortodoxa, a lo que ella siempre pensó: "¡qué cool!". Partiendo de esto y desde la perspectiva de Citlali –quien se autodefinió como católica–: "en la UAM-Xochimilco puedes encontrar lo que buscas, desde grupos de apoyo hasta marihuana". Así como en esta narrativa, en mi interacción con los otros estudiantes fue bastante visible la expresión de una horizontalidad de las cosas, una ausencia de juicio y de tensiones, así como la actitud de que "cada quien está en su rollo". Aquí la apertura y el "ser relajados" sería una característica tanto de los alumnos como de los docentes.[21]

Mientras que, para algunos, estos aspectos característicos de la UAM-Xochimilco de "no fijarse en los demás" y de que "nada importa" son algo muy positivo, para otros quitan todo incentivo de discusión, y con ello, se pierde la generación de conocimiento que produce la confrontación productiva y las tensiones entre opiniones divergentes, que son parte fundamental de la formación científica. Esta crítica es más obvia en aquellos estudiantes que, de alguna forma, están en contacto con el tema o el fenómeno religioso –ya sea por ser creyentes o haber sido creyentes– o por abordar el tema de la religión o la espiritualidad en sus respectivas tesis. Sin embargo, esto también lo expresó Jorge, un doctorando que se autodefinió como ateo y estudia en el Área de concentración Comunicación y Política, y que hizo hincapié en que "el tema está ausente".

Edgar, también ateo y del Área de concentración Relaciones Internacionales, me comentó que algunos profesores sí habían dicho en clase –de forma clara– que no eran ateos, aunque nunca dijeron en qué creían, e incluso tuvo un profesor que criticó al ateísmo y señaló que había filósofos, por ejemplo Kant, que no habían negado su fe. Por otra parte Marcela, alumna de la maestría en Desarrollo y Planeación de la Educación, quien se autodefine como "católica de familia, pero practicante del budismo", también me comentó de una maestra de la UAM-Xochimilco que era muy abierta y, en palabras de Marcela, "siempre nos motivó a experimentar, a no quedarnos solo con los conocimientos científicos de la academia".

---

21 Todos los entrevistados mencionados enfatizaron que los profesores son abiertos y respetuosos. Incluso Esther, la doctoranda cubana, hizo hincapié en que aprecia mucho este ambiente; a pesar de que yo insistí en ver si ella podía hacer algún tipo de crítica al ambiente de la UAM-Xochimilco. Más adelante mostraré que este aprecio por la institución y su apertura también se extiende a aquellos estudiantes católicos y cristianos de licenciatura que sí expresaron que tenían conflictos con compañeros o algún profesor en particular. Especialmente, en el apartado "Los estudiantes cristianos…" describiré cómo se articuló su crítica, ya que después de señalar algo negativo, al instante decían que tenían mucho cariño por la institución.

Sin embargo, Marcela cuenta que, pese a esta apertura, "los temas religiosos no se tocan". Regresando a Edgar, aunque él está seguro de que hay algunos profesores creyentes en la UAM-Xochimilco, también expresó que no se habla de esto y que el tema está ausente. Todo lo expresado por los estudiantes –especialmente los dos estudiantes ateos– abre una reflexión importante sobre la ausencia de temas y tensiones, ya que la interrogante pertinente sería el grado y forma que deben tener las tensiones para generar una cultura respetuosa de debate científico en una institución de educación superior. Aquí, al parecer, la ausencia no necesariamente cumple con la función de crear una mejor atmósfera; por el contrario, ignorar los temas parece contribuir al estancamiento o anulación de la discusión.

Para cerrar este primer apartado, quisiera comentar que el 10 de mayo de 2021 –casi al final de esta parte del trabajo de campo– conversé con una profesora de la UAM-Xochimilco. Ella, que trabaja en la institución desde hace muchos años, me advirtió que generalmente los doctorados no reflejan el ambiente de la UAM-Xochimilco, sobre todo, este sería el caso del doctorado en Estudios Feministas, el cual es un espacio "muy especial". Los estudiantes de los posgrados, me comentó, vienen de otras universidades y de otros países, y entran y salen del campus sin pasar mucho tiempo dentro de la institución. En su opinión, el espacio típico y cotidiano de la UAM-Xochimilco estaría en la experiencia de los estudiantes de licenciatura, especialmente me recomendó tomar en cuenta a estos últimos. Por ello, en lo que sigue expondré mi interacción con los estudiantes de licenciatura y describiré aspectos que me parecieron centrales sobre cómo viven, cómo se desarrollan dentro del campus universitario y cómo ejercen sus derechos.

Los estudiantes de licenciatura: "ateos o no-creyentes", "católicos" y "cristianos"

Fue gracias a la conversación con una profesora de la carrera de Comunicación Social de la UAM-Xochimilco antes descrita, que me pude percatar del posible carácter utópico del espacio de los doctorados de la División de Ciencias Sociales, es decir, espacios que no reflejan la realidad cotidiana de la UAM-Xochimilco. Siguiendo la sugerencia de la profesora, me enfocaré ahora en las entrevistas realizadas a los estudiantes de licenciatura. ¿Por qué? Porque, desde su perspectiva, los estudiantes de licenciatura van todos los días al campus:[22] entran temprano y salen tarde, pasan entre ocho y catorce horas allí, conocen el sistema modular,

22 Claro que esto era antes de la pandemia del COVID-19 y el confinamiento que comenzó a principios de 2020.

comen en la cafetería, socializan dentro del aula y descansan, además de que realizan distintas actividades en los diferentes jardines del campus.[23]

Fue gracias a dicha profesora que pude contactar y entrevistar a los 15 estudiantes de licenciatura listados en la Tabla I. La profesora en cuestión me dejó entrar a sus clases virtuales para invitar a los estudiantes a participar y me recomendó con otros profesores, quienes también me dieron acceso a sus clases para exponer mi proyecto y compartir mis datos de contacto. A partir de ahí, fueron los estudiantes mismos quienes me escribieron por correo electrónico para poner fecha y hora a las conversaciones. En lo que sigue, expondré mi interacción con los estudiantes de licenciatura, a quienes agrupé de acuerdo con su autodenominación: "ateos o no creyentes", "católicos" y "cristianos".

Para enlazar esto con el apartado anterior, comenzaré por describir mi interacción con cinco estudiantes que dijeron ser "ateos" o "no creyentes". La forma en la que estos estudiantes –una mujer y cuatro hombres– describieron la atmósfera de la institución, me parece, es muy parecida a la de los doctorandos del último apartado: la UAM-Xochimilco es para ellos un espacio relajado y abierto, libre de tensiones. Sin embargo, estos estudiantes no articularon la perspectiva crítica que está presente en las narrativas de los doctorandos; es decir, para ellos la atmósfera abierta y relajada, en donde se vive libremente la homosexualidad, cada quien hace lo que quiere y no hay tensiones de ningún tipo, es percibido como algo muy positivo. Por ejemplo, Alejandro,[24] quien asistió a una secundaria católica, dice que en la UAM-Xochimilco "se siente un sentido de liberación". Contrario a las conversaciones que llevé a cabo en la UNAM, en estas entrevistas no había posiciones tan marcadas o incluso radicales en contra de la religión o los creyentes, excepto una.

Esta posición en contra de la religión fue expresada por Ricardo, quien se autodenomina "no creyente" y miembro de la comunidad LGBT. En nuestra conversación, que tuvo lugar el 10 de mayo de 2022, Ricardo me aseguró que en la UAM-Xochimilco "es dado por hecho que nadie cree". Esta universidad "es totalmente libre. Predomina el deconstruirnos. Ser libres".[25] En la experiencia de Ricardo, estaría mal visto mostrar la religiosidad, ya que en ese caso todo mundo preguntaría "¿Cómo es posible que sigas profesando una religión?". En su narrativa, la creencia aparece como una forma de atraso que no es compatible con el espacio moderno y secular de la UAM-Xochimilco.

---

23 La conversación con la profesora de la carrera de Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco, tuvo lugar el 10 de mayo de 2021.

24 La conversación con Alejandro tuvo lugar el 16 de marzo de 2021.

25 También comentó que estudió una licenciatura en la UNAM –arquitectura– y que "son más claras las tensiones en la UNAM. Son debates fuertes".

Ricardo mencionó haber conocido a una compañera cristiana –la única– y con la que había experimentado tensiones por la visión negativa que ella tenía sobre el movimiento LGBT. Ricardo agregó que "de hecho, me tomó por sorpresa el apego de la compañera. El resto de la generación no profesa ninguna religión". Según Ricardo, "si antes los *gays* estaban en el clóset, hoy en día la homosexualidad se asume de forma abierta mientras que ahora existen los closeteros de religión". La religión se esconde porque, siguiendo a Ricardo, "si eres católico, no te hablo". A nivel personal, Ricardo es de la opinión que la religión "nos ha hecho mucho daño a nivel social e individual", y sería cosa del pasado.

Me llamó la atención la percepción expresada por Ricardo de que pareciera ser que no hubiera creyentes o practicantes en la UAM-Xochimilco. Esto por el hecho de que, al momento de mi conversación con él, yo ya había entrevistado a varios estudiantes católicos y cristianos, por lo que la idea de que –casi– "no hay creyentes" no concuerda con la realidad. Los cristianos organizan sus células o grupos para reunirse, son visibles: se reúnen y organizan distintos eventos de carácter religioso en los jardines de la UAM-Xochimilco –varios católicos también forman parte de estos grupos–. Por ello, me sorprendió que en la narrativa de cuatro de los cinco estudiantes "ateos y no creyentes" entrevistados –a excepción de Alexander– emergiera que no perciben la presencia de los estudiantes creyentes.

Lo antes mencionado podría indicar la existencia de una burbuja de no creyentes/ateos, quienes no se percatan que están rodeados de estudiantes católicos y cristianos. Por ejemplo, Berenice, a quien entrevisté el 6 de mayo de 2021, comentó: "he notado que todos son de mente abierta, o la mayoría no somos tan creyentes, si es que lo son" y, al igual que Ricardo, solo conocía a un compañero protestante. Además de esto, ambos coinciden en que el tema de la religión está ausente, así como plantearon Alexander y Jesús.[26] Por su parte, Jesús comentó que la religión "en el marco del marxismo, sí se toca como una construcción. En quinto trimestre, con aquello del discurso, vimos el idealismo de Hegel y el materialismo, ahí hablamos un poco de religión".

Según Berenice "en la educación laica no se debe tocar el tema religioso. Así es como nos han dicho". Sin embargo, al preguntarle donde se originó esta noción, la respuesta de Berenice fue: "tal vez lo percibí yo así en la primaria, secundaria y algo en la prepa". Siguiendo a los entrevistados, me parece que este espacio de 'no creencia' que se genera –en el caso de la educación pública– entre la educación primaria y la preparatoria, tiene cierta característica dominante, es decir, es un espacio normalizado y, por lo tanto, de poder, que se autodefine como 'neutro'. Por otra parte, es desde esta normalidad que sus integrantes pueden no darse cuenta

26 La conversación con Alexander tuvo lugar el 05 de mayo de 2021; la entrevista con Jesús tuvo lugar el 08 de mayo de 2021.

de la existencia de los 'otros' –los creyentes– que habitan los mismos espacios, las mismas aulas y con quienes conviven a diario. Sin embargo, una razón para que no se den cuenta de la existencia de creyentes es que, al parecer, la mayoría de ellos no muestra su religiosidad abiertamente por miedo al conflicto.[27]

Aquí me gustaría exponer dos ejemplos de la entrevista con Jesús, que a mi parecer, reflejan esta noción de 'normalidad'. Jesús cuenta que: "una vez escribimos un ensayo para ver nuestra postura y unas compañeras propusieron el tema del aborto. El profesor dijo '¿para qué si todos están a favor?' Y los estudiantes asintieron. Pero […] el profesor hizo una suposición. Y si alguien hubiera estado en contra, no hubiera sido bien visto o hubiera sido raro para la persona". El segundo ejemplo tiene que ver con que Jesús describe que "hay un profesor muy conocido en la carrera […] que cuando despide la clase, siempre dice 'Vayan con Dios, que no existe'". Siguiendo estos episodios, parecería que los profesores refuerzan esta noción de 'normalidad' sin temor a que esto se critique como una forma de exclusión.

Paso ahora a abordar dos conversaciones con estudiantes mujeres católicas, inscritas en la licenciatura de Comunicación Social.[28] Minerva, con quien conversé el 12 de marzo de 2021, me contactó porque le "interesa el proyecto, porque nadie se ha ocupado por la religiosidad de los estudiantes. Y sí existen conflictos en ese tema". Marilú, entrevistada el 13 de mayo de 2021, describió que la UAM-Xochimilco sí es relajada, pero que existe una arrogancia por parte de los ateos, que sería "muy inflexible y además ignorante y agresiva". Ella describe esta superioridad desde la actitud de decir "yo entendía más que tú y tu sigues con construcciones más antiguas". Marilú asocia esto con una pretensión de quererse 'modernizar'. En una lectura de las notas de la entrevista, entiendo esto último en el sentido de una idea de modernización y cambio que proyecta un estado de atraso a aquello que se considera un 'otro/tradicional'.

---

27 Esto también lo corroboró Alexander, quien es ateo, pero se ha percatado de que existen creyentes porque en su círculo más cercano sí lo externan. Aquí hay una diferencia con los demás entrevistados "no creyentes o ateos", ya que Alexander tuvo una experiencia previa con la religión: "Yo no creía, pero por una de mis exnovias fui a un retiro y comencé a creer". Aunque después volvió a dejar de creer, es sensible a sus amigos y familiares creyentes, y dialoga con ellos sin entrar en conflicto (información de nuestra conversación del 05 de mayo de 2021).

28 Aunque llevé a cabo seis entrevistas con estudiantes católicos, solo dos mujeres corresponden al nivel de licenciatura. Las demás conversaciones las llevé a cabo con una estudiante de la maestría, un estudiante del doctorado y dos estudiantes mujeres también del doctorado. Estos últimos cuatro están representados en el primer apartado de este artículo. Me parece importante mencionar que las dos estudiantes de licenciatura y la estudiante de la maestría (Marcela de 24 años, entrevistada el 04 de marzo de 2021) dijeron haberse distanciado de la Iglesia.

Ligado a esto, Marilú resiente que haya "un estigma contra los creyentes y se cree que la racionalidad y la religiosidad no son compatibles". También me parece importante resaltar esta destemporalización entre ciencia y creencia, ya que la "narrativa del conflicto"[29] es un tema recurrente que rompe, de manera constante, con la posibilidad de establecer una continuidad en la experiencia universitaria/científica de los estudiantes creyentes.

Ambas entrevistadas también se expresaron sobre otro tema que fue visible en mi trabajo de campo sobre la UNAM: los chistes de los compañeros y los profesores. Por ejemplo, Marilú narra que, a pesar de haber sido fundadora de un comité feminista en la UAM-Xochimilco y de no vivir ningún tipo de tensión con grupos feministas,[30] sí tiene distancia respecto a algunas teorías del feminismo que considera que pueden caer en el libertinaje. Además, se trata de actitudes de:

> no tener cuidado en lo que se dice y lo que se hace. El tema de la sexualidad [como lo manejan muchos chavos en sus veintes] lo toman de una forma muy cruel. Yo nunca he experimentado un embarazo o un aborto. He tomado precauciones. Pero conozco mujeres, amigas, que sí han pasado por eso. Y ellas se sienten ante esos chistes que deshumanizan el proceso médico. Hay chistes que dan cuenta que no se reconoce el producto como un bebé, por ejemplo, hablan de la "sopa de feto" o dicen "vamos a comer fetos" o "si a tu amiga no le baja hay que tirarla por la escalera" (Marilú, entrevista por Zoom, 13 de mayo de 2021).

Minerva, por su parte, comenta que ha escuchado regularmente chistes sobre los creyentes, también "que son intensos, que caen mal". Sobre los profesores, comenta que "hay los que se sienten graciosos hablando de 'esas cosas de Dios para religiosos intensos, gente ignorante, que cree que existe'. Pero yo nunca digo nada, me quedo callada". Minerva afirma que es mejor no decir nada porque "daría más pauta para que se burlaran de mí. La mayoría de mis compañeros son ateos". Es decir, que ella es consciente de aquel espacio normalizado en el cual siente y sabe que su voz –como creyente– carece de poder. En palabras de Marilú: "En la UAM-Xochimilco nadie se mete con nadie, pero neutra no es. Y sí tiene que ver un poco con el poder de la voz de quienes hablan".

Otro tema importante que surgió es el conflicto con la iglesia. Minerva parte de la experiencia de su padre, que es católico, pero que "de chico fue monaguillo

---

29 Aquí nuevamente quisiera hacer referencia al artículo de Vaidyanathan *et al.* (2016).

30 Ella comenta que no ha vivido tensiones con los grupos feministas a pesar de que "carga su cruz y tiene sus tatuajes". Hay respeto de las diferencias y "siempre tienes un lugar dentro de los grupos feministas de la UAM-Xochimilco", por lo que "nunca se ha sentido vulnerada".

y sufrió maltrato e injusticias. No estoy de acuerdo con la iglesia". Marilú, por su parte, cuenta haberse "deslindado de la idea de la institución, más no de Dios. Tiene que ver con lo que se me presentó en el contexto universitario. Por lo que fui leyendo. Separé lo que es una religión institucionalizada y el creer en Dios y practicar por mi cuenta". Aquí, la UAM-Xochimilco sí jugó un rol importante en este proceso, por el incentivo a "desarrollar un sentido crítico y humanista".

La crítica de Marilú hacia la iglesia se basa en que "creen que la sexualidad solo está orientada al gestar. Y te exentan de todos estos temas de placer, autoconocimiento, salud sexual. La iglesia nunca va a dar una plática sobre métodos anticonceptivos. Y la universidad sí informa de esto. La iglesia solo propone una unión monógama". En la universidad, Marilú encontró la posibilidad de ser creyente pero pensar de manera autónoma "sobre lo que está bien y lo que está mal a través de una comprensión sobre el cuerpo humano desde la biología".

Del tema de la sexualidad, se desprende el tema del aborto. En la opinión de Minerva, que ha frecuentado varios grupos de mujeres, el aborto debe ser legal. Lamenta el grado de desinformación que existe entre las mujeres, la falta de apoyo y de planificación familiar, así como los riesgos a la salud. Considera imprescindible el apoyo médico en cuestiones del aborto, así como información adecuada para no poner en riesgo la salud o la fertilidad. Minerva discute frecuentemente con su padre, quien es provida. Ella es proaborto porque considera que no debe haber niños maltratados o no deseados, con mala calidad de vida. Más allá de eso, considera importante conocer "las historias de las mujeres que han abortado por no desear a los hijos, porque no les funcionó el anticonceptivo o por no saber cómo quedaron embarazadas".[31]

Finalmente, está el tema de las células cristianas. Minerva me comentó sobre ellas cuando le pregunté que cómo hacía para sobrellevar el silenciamiento y las burlas en la universidad. A esto, ella respondió: "Así como hay personas que son ateas, hay las que sí creemos. Hay colectivos que se reunían –cuando había clases presenciales– para leer la Biblia, hablar de Dios, y sí es un espacio más cómodo. No soy yo sola contra los ateos. He conocido otras religiones. Tengo una compañera mesiánica, me invitó a lecturas de la Biblia y a su grupo llegaban personas de otros países a darles pláticas". Siguiendo a Minerva, las células se reúnen en torno a un pastor cristiano y tienen la característica de reunir a personas de diferentes creencias, incluidos los ateos.

31 Esta posición concuerda con una entrevista a una estudiante católica de la licenciatura en Ciencias Políticas de la UNAM quien, sin embargo, se sentía incomprendida por sus compañeras ateas o no creyentes y feministas.

Por su parte, Marilú constató que las células están abiertas a todos y que algunos católicos se unen a los círculos. Sin embargo, comentó que las células sí son criticadas por otros estudiantes. En sus palabras:

> en la UAM-Xochimilco hay un grupo cristiano que ha hecho eventos pequeños. Tienen convivencias en uno de los patios una vez a la semana. Se juntaban a leer la palabra y compartir el tiempo. Y yo había escuchado comentarios despectivos. Hablan de los provida de una forma muy despectiva. Había percibido burlas hacia los cristianos. Este grupo había organizado una convivencia con toda la universidad y regalaron comida. Y la gente iba por la comida y se regresaban a sus grupos, diciendo "los cristianos ya nos dieron de comer" (Marilú, entrevista por Zoom, 13 de mayo de 2021).

En lo que sigue, describiré las conversaciones con los estudiantes cristianos para abordar el tema de estos espacios de convivencia –las células–, las tensiones que se generan en ellos y cómo estas afectan el ejercicio de derechos de los estudiantes.

Los estudiantes cristianos: las células, la convivencia y las tensiones en el "Jardín Zapata" de la UAM-Xochimilco

Me parece que podría describir a los estudiantes cristianos que entrevisté –un total de siete y una estudiante mesiánica cuya familia había sido cristiana anteriormente– como los que más motivación mostraron por narrar sus experiencias dentro del campus. A ellos llegué principalmente a través de una estudiante cristiana que había entrevistado a principios de marzo, Hella,[32] y de las estudiantes católicas que también había entrevistado al comienzo del trabajo de campo.

En todas las entrevistas, los estudiantes mencionan claramente sentir rechazo por parte de sus compañeros no creyentes y también de algunos profesores. En el caso de Hella, ella comenta que sus compañeros le han dicho cosas del estilo de "guácala Dios", a lo que ella no responde para evitar el conflicto.[33] Aunque dice no haber tenido muchas malas experiencias con profesores, sí comentó que "Había un profesor que hacía comentarios: 'pero no vayan a hacer lo de Dios porque Dios no existe' […] Y lo decía frente a 90 alumnos, como una verdad".

---

32 La conversación con Hella tuvo lugar el 11 de marzo de 2021. Hella me escribió después de que presenté mi proyecto en una clase de Comunicación Social y estaba muy interesada en participar.

33 Hella comenta que "cada trimestre hacemos investigación y yo nunca he propuesto ningún tema relacionado con la religión. Tal vez tenga miedo a la crítica, a los comentarios. No me atrevo a hacer ese tipo de sugerencias".

En el caso de Alan,[34] él estudiaba en la UNAM y pertenecía a una célula cristiana –CRU– y, al cambiarse a la UAM-Xochimilco, ingresó a la misma célula, pues estaba presente en ambas instituciones. Alan comenta que: "Cuando entré, yo era de los que pegaba carteles cristianos para invitar a los chicos. Y me di cuenta de que los quitaban muy rápido. Y vi en Facebook que los estudiantes se organizaban para quitarlos". Sobre los profesores, comenta de uno en particular que se burlaba de él:

> Antes de su clase nos mandó un correo con preguntas. Yo había puesto que soy cristiano. Cuando comenzamos, él se burlaba de 'esos' que creían en Dios. Sentí que era hacia a mí, porque no había otro cristiano en la clase. Siempre sacaba comentarios en clase: "Los que creen en Dios son ignorantes, son antiprogresistas, atrasados". No me lo decía directamente, pero sabía que yo era el único creyente. Otros profesores solo me decían que no estaban de acuerdo (Alan, entrevista por Zoom, 17 de mayo de 2021).

Marco,[35] estudiante de Sociología y líder de la célula Ancla comenta que "en octavo, el primer día de clases el profesor preguntó: '¿Quién es creyente? Porque siempre hay una chica religiosa en la clase'". Yo dije "pues ahora yo soy el chico". Le dijeron que yo era creyente y él dijo "por lo general son mujeres". En su caso, Marco sí recibió apoyo de sus compañeros: "[el profesor] tenía un concepto negativo sobre los religiosos, como fanáticos. Y mis compañeros dijeron que yo era religioso y no era así. Yo tuve la oportunidad de ser respaldado por mis compañeros. No soy como la idea que tenía el profesor". Más adelante, comentó sobre otro incidente con otro profesor: "en 8º o 9º, un profesor norteño era muy agradable hasta que dijo que 'la religión es para tontos'. Burlándose. Y decía 'la religión es el opio de las masas'. No le dije nada".

Marco, al igual que Hella y Alan, no considera prudente defenderse. En su opinión: "Los chicos creyentes que ingresan a la universidad, son creyentes y tienen miedo de expresarlo. Los grupos te ayudan a perder ese miedo, esa pena". A Jazmín,[36] por ejemplo, no le gusta decir abiertamente que es cristiana, solo lo dice si le preguntan. Ha tenido la experiencia de que escucha hablar de los cristianos de una forma generalizada y eso le ha provocado mucho enojo. Ha sentido muchas tensiones e incluso ganas de salirse del salón de clases. Alguna vez sí externó sus opiniones y habló sobre la Biblia y "sentía que era todo el salón contra mí. Todos encendidos en su furia contra los creyentes". Debido a esto y a que siente que

34 La entrevista con Alan tuvo lugar el 17 de mayo de 2021. El forma parte de CRU (Crusada Estudiantil para Cristo o Campus Crusade for Christ), una organización de Estados Unidos que opera en los campus de las universidades y, al parecer, tiene una estrecha relación con Corea.

35 La entrevista con Marco tuvo lugar el 15 de mayo de 2021.

36 La entrevista con Jazmín tuvo lugar el 20 de mayo de 2021.

"somos creyentes dentro de una universidad donde piensan que los inteligentes son los ateos", Jazmín aprecia mucho el espacio de las células, en donde puede expresar sus emociones y su creencia.

A pesar de esto, los estudiantes cristianos entrevistados consideran que el espacio de la UAM-Xochimilco es abierto y relajado, y que se sienten bien. Nelson,[37] por ejemplo, se siente a gusto en el campus a pesar de que, en su opinión, los profesores "atacan a la iglesia […] a la religión y a veces atacan todo". Aquí es interesante ver que Nelson comenta que, más bien, tuvo un conflicto con la célula en la que estaba –CRU– y se salió. A pesar de que en un principio se sentía acompañado, ya no quiso seguir en la célula,[38] más bien, se acercó más a su iglesia por fuera de la universidad y ya no sintió la necesidad de pertenecer a la célula dentro del campus.

Por su parte, Yadira[39] había estudiado en el Instituto Politécnico Nacional (IPN) antes de entrar a la UAM-Xochimilco. Me comentó que la diferencia entre ambas instituciones es enorme. No tuvo problemas de adaptación en la UAM-Xochimilco porque "desde un inicio yo conocí a mi amigo que va en la UAM y es cristiano y a su hermano. Entramos juntos y por eso no tuve un conflicto en poder abrirme".[40] Además, ella ve la compatibilidad entre su creencia y su carrera: "el chico ve la necesidad de su iglesia y por ello quiere estudiar comunicación. Yo también veo estudiar comunicación para ponerme al servicio de la Iglesia". Sobre el espacio, Yadira comenta:

> En la UAM-Xochimilco hay un jardín especial para los que fuman marihuana, otro jardín para los que se quieran relajar, hay el jardín del relajo, pero tanto creyentes y no creyentes llegamos a la conclusión de que es muy acogedor estar en la universidad. Nos encanta el ambiente. Y este no se vive en otras universidades. En el IPN no te puedes sentar en el pasto. Había un grupo cristiano, pero nunca sabías cuándo y dónde se reunían. Y en la UAM-Xochimilco hay de donde escoger (Yadira, entrevista por Zoom, 17 de mayo de 2021).

37 La entrevista con Nelson tuvo lugar el 20 de mayo de 2021.

38 Nelson sintió que se trataba de "un cristianismo agresivo".

39 La entrevista con Yadira tuvo lugar el 17 de mayo de 2021.

40 Esto también lo comentó Delfina, estudiante de una familia que se volvió mesiánica –antes habían sido cristianos, pero se convirtieron cuando conocieron la raíz hebrea– quien también se unió a las células a través de amigos que conoció en la facultad. Se siente bien en la UAM-Xochimilco, siente que el ambiente es, en general, respetuoso.

Todos cuentan sobre sus reuniones y eventos en los jardines de la UAM-Xochimilco. En palabras de Hella:

> En la UAM existen células, son reuniones que hacen alumnos de diferentes trimestres de diferentes carreras para hacer un estudio bíblico. Estudiamos la Biblia, cantamos, hacemos juegos. Yo no sabía. Pero un compañero me contó en segundo trimestre. Fui a la célula y me gustó mucho. Te sientes bien, sientes esa convivencia, familia de amigos que creen en lo mismo que tú. La mayoría son cristianos. Las células son cristianas. El objetivo es que personas que no creen o no sean cristianas, se acerquen. Invitar a conocer y acercarse. Era martes y viernes (Hella, entrevista por Zoom, 11de marzo de 2021).

También, comentan sobre tensiones en sus reuniones y eventos. Al parecer ha sido durante estos eventos, en los que se reúnen en el jardín Zapata para compartir donas o tacos, en donde han emergido las tensiones con los compañeros, quienes han puesto en cuestión la presencia y actividades de los estudiantes cristianos. Gabriela, por ejemplo, cuenta cómo se invoca a la laicidad –como un progreso ganado– para cuestionar las actividades religiosas estudiantiles –que serían vistas como un retroceso–. En palabras de Gabriela:

> Por compañeros una vez sí tuve una discusión […] cuando regalamos tacos de canasta. Nos pusimos donde nos ponemos todos los miércoles. A mí me tocó quedarme para platicar un rato y hacer la invitación. Me pasó con un compañero de Sociología. Saludé a su grupito y les dije que hacemos estudios bíblicos […] y este chavo me vio a mí y me dijo que lo que estaba haciendo estaba mal. Que muchos estudiosos habían dado su vida para que la escuela fuera laica y ahora llegábamos nosotros. Yo le dije que es donde nos reunimos, nos sentamos, además ahí están los grupos que fuman marihuana, las feministas. Él se exaltó y comenzó a gritarme. No me dejaba hablar. Llegó un amigo de mi célula y [el estudiante de Sociología] le comenzó a gritar a él. Que no hiciéramos cosas dentro, sino afuera. Mi amigo le dijo que había diferentes pensamientos. Está la bandera LGTB, las feministas. La universidad te da ese paso a tener diferentes conceptos. Nosotros compartimos lo que creemos (Gabriela, entrevista por Zoom, 17 de mayo de 2021).

También aparece en las narrativas que el personal de seguridad ha intentado sacarlos del campus, con la explicación de que "no pueden hacer tipo de cosas dentro de la institución". Sin embargo, tanto los estudiantes –y en cierto caso un profesor– explicaron al personal de seguridad que los estudiantes están dentro de la legalidad al organizar sus reuniones. Marco describió extensamente estas tensiones:

> Algo que nos ha pasado a la célula, porque somos la más activa […] los miércoles, ahí nos juntamos. El 24 de febrero decidimos regalar tacos de canasta. Muchos chicos se acercaban nomás por los tacos, pero otros decían "lo que estás haciendo está mal, no puedes hablar de Dios, no debes ser creyente. El conocimiento es más amplio, es universal". Eran comentarios. Ese mismo día llegaron los de seguridad a querernos sacar. Pero teníamos todo en orden. Es un jardín público, se toca música, se hacen malabares… Y nosotros tomamos una mesa para regalar tacos. Uno de seguridad nos quería sacar y un profesor pasó y se nos quedó viendo. Se acercó este profesor reconocido, que es agnóstico, y nos defendió. Dijo "dejen a los jóvenes compartir. Es conocimiento. Si no estás de acuerdo, lo deshechas, si sí, pues lo tomas". Un 1º de noviembre tomamos la iniciativa de realizar actividades, regalamos donas, café, los invitamos a la célula. Algunos no se interesaban, pero escuchaban. También llegaron los de seguridad a querernos sacar, pero hay una norma que nos respalda que es que nosotros podemos expresar lo que pensamos, lo que creemos […]. No por estar en desacuerdo te vas a pelear. Este chico sacó el reglamento y les explicó a los de seguridad. Hasta se acabaron llevando sus donas (Marco, entrevista por Zoom, 15 de mayo de 2021).[41]

En ambos casos –los conflictos con los compañeros y con el personal de seguridad– se muestra cómo y en qué momento se activa un cierto discurso de la laicidad que normalmente está ausente en la UAM-Xochimilco. Como hemos visto hasta ahora, se caracteriza por ser un lugar abierto y relajado, donde "cada quien hace lo que quiere". A esto volveré al final del apartado.

Un tema de tensión muy visible son los grupos feministas. Todos los entrevistados, excepto uno, expresaron que mantienen una clara distancia hacia los grupos y ninguna de las mujeres cristianas entrevistadas forma parte de grupos feministas.[42] Hella, por ejemplo, los considera radicales. Alan comenta que las integrantes del movimiento feminista consideran que los cristianos son homofóbicos y que están en contra del aborto; siente que ellas lo quieren retar constantemente.

Yadira no apoya el feminismo y solo está de acuerdo en lo que respecta a la denuncia contra la violencia hacia la mujer. Jazmín tampoco se identifica con las feministas, ya que parte de otra noción de las diferencias entre hombre y mujer

---

41 En mi comunicación posterior con Marco, al compartirle la versión final de este texto, él me aclaró que se trata del capítulo 1, artículos 3 y 4 del "Reglamento de la Defensoría de los Derechos Universitarios", que se encuentran en la página 62 de la *Legislación universitaria* (UAM 2025).

42 Esto contrasta con mis entrevistas en la UNAM, en donde sí entrevisté a estudiantes cristianas que se identifican con aspectos del feminismo o con la teología feminista.

y de la igualdad entre los sexos. Delfina, por su parte, no se acerca a los grupos feministas porque siente que son agresivos y prefiere evitar conflictos. A diferencia de estas posturas, Marco –el líder de la célula Ancla– sí dice haber entrado en contacto con los grupos; tiene una amiga feminista con quien conversa sobre la Biblia y dice que hay respeto, incluso un acercamiento más personal.

Pasando al tema del espacio, es importante describir que la UAM-Xochimilco es un espacio cerrado, a diferencia de la UNAM, que es un espacio 'abierto'. Mientras que la UNAM no tiene un control de los grupos que se congregan en su explanada a leer la Biblia, la UAM-Xochimilco sí tiene registrados los datos de los representantes estudiantiles de las células cristianas y también del pastor que visita y dirige las células. En palabras de Hella: "Como te comentaba, están las células y van pastores. Nuestro pastor es coreano y tiene permiso de la UAM para predicar. Las células tienen permiso de la UAM. Y las reuniones son en los espacios comunes. Pero a veces nosotros hacemos reuniones sin el pastor. No pedimos permiso porque somos estudiantes". Sobre el pastor coreano,[43] Marco comenta:

> es de Corea del Sur. [Paul Kneeland]. Lleva 15 años aquí. […] Yo lo conocí cuando entré. La primera generación fue a hablar con la Coordinación de sus áreas y [preguntamos] si sería posible que el pastor entrara a compartir estos temas. Se llevó con las autoridades. […] La UAM-Xochimilco pedía una clase de orden. Que los chicos se acercaran a él y no él a ellos. Desde el principio hubo un orden en el cual se estipuló por quién iba, para qué iba, por qué iba. Hubo ese permiso. [Nos reunimos] en un área verde, en una mesita. O en la tarde, en un cubículo de la biblioteca. Él deja su IFE y su placa (Marco, entrevista por Zoom, 15 de mayo de 2021).

Los estudiantes que quieren congregarse en las áreas comunes para leer la Biblia, hacen la petición correspondiente a las autoridades universitarias para poder invitar a un pastor que ofrezca servicios espirituales. Para ingresar a la UAM-Xochimilco, el pastor que visita a los grupos de estudiantes entrega su INE a la entrada y, si es que este llega en coche, también se anota su número de placa, así como su hora de llegada y salida. Es decir, que el pastor/los pastores tienen un permiso oficial por parte de la UAM para ingresar a las instalaciones y se tiene registro de sus horarios de permanencia.

Para finalizar, quisiera volver a un punto mencionado al principio de este apartado. Comenté que, en el caso de los estudiantes cristianos, se muestran muchas tensiones que contrastan con el ambiente "abierto y relajado" de la UAM-Xochimilco –

43 Este dato es importante y podría explorarse más ampliamente. Como lo describe Ecklund en *Korean American evangelicals. New models of civic life* (Ecklund 2006), el protestantismo juega un rol importante en Corea y, más allá, está relacionado con los Estados Unidos a través de la migración a ese país y por el establecimiento de comunidades evangélicas-coreanas.

descrito en los apartados anteriores–. Es importante remarcar esto porque, en la entrevista con Marilú –estudiante católica– hay una clara descripción de cómo en la UAM-Xochimilco no debería haber posicionamientos:

> No estoy segura… Pero creo que la UAM-Xochimilco tiene un problema sobre la libertad de expresión. No se termina de entender. El docente guía, pero no es líder. Todos tenemos voz y voto. Con todos los temas. Hasta discursos de odio que se aceptan. A mí me ha tocado experimentar discursos homofóbicos, misóginos, peligrosos. Hay quien quiere legalizar las armas. Y los profes aceptan el "ok, es tu opinión". Los profes no incentivan las discusiones fuera del aula. Y "déjalo". Hasta ahí (Marilú, entrevista por Zoom, 13 de mayo de 2021).[44]

Sin embargo, es evidente que esta apertura o casi extrema permisividad no aplica en el caso de los estudiantes cristianos. Partiendo de las entrevistas, es claro que a ellos se les confronta directamente –algunos hablan de que se les insulta– y no se les trata como si "estuvieran en su rollo". Con ellos, parecería que emerge una censura que proviene –históricamente– del anticlericalismo y del sentimiento antirreligioso de la historia de México. Sería interesante explorar este fenómeno, porque parece que el anticlericalismo y la antirreligiosidad –que emergen en el contexto del catolicismo y se aplicaron también en ese contexto– se activan específicamente contra los estudiantes cristianos/protestantes.

Aunque tendría que explorarse a fondo en una investigación futura, parece que los sentimientos anticlericales y antirreligiosos no se activan de igual forma hacia otros fenómenos de diversidad religiosa.[45] Si recordamos el ejemplo del estudiante ruso/tártaro/musulmán que rezaba en el salón de clases –que expuse en el

---

44 Aquí considero importante comentar que uno de los doctorandos entrevistados comentó algo similar, aunque sobre la UAM-Iztapalapa. El estudiante –que había estudiado anteriormente en dicha facultad– comentó que, en la carrera de Relaciones Internacionales, estuvo en un grupo en donde coincidieron con un estudiante que se autodenominaba "nazi" y una estudiante que se autodenominaba "sionista". Ambos decían sus opiniones, y el estudiante entrevistado me comentó que estaba impresionado de que el estudiante nazi dijera, abiertamente, que "había que matar judíos"; mientras que la estudiante sionista decía que "había que matar palestinos". Esto se lo tomaban todos como que "cada quién estaba en su rollo". No había injerencia de ningún tipo, por parte de nadie. Esta es una extrema apertura que, como explico en este apartado, no aplica para el caso de los estudiantes cristianos.

45 Por ejemplo, esta censura o confrontación no se aplica al budismo o las religiones orientales. Tampoco a los grupos indígenas, ya que el racismo que viven estos grupos no emergió en el contexto de la Reforma, sino mucho antes. Quedaría pendiente analizar, en la actualidad, el caso del Islam en México y el tipo de discriminación en este contexto específico. Sin embargo, en el trabajo de campo que he realizado, pareciera que el anticlericalismo y la antirreligiosidad tuvieran un efecto inmediato ante el fenómeno cristiano/protestante.

apartado de las entrevistas a doctorandos "no creyentes y ateos"– es de llamar la atención que, en las narrativas de los entrevistados, aparece recurrentemente que el estudiante "estaba en su rollo" y que "nunca nadie dijo nada".[46]

Queda pendiente una investigación sobre la forma que han tomado y el giro que han dado el anticlericalismo y la antirreligiosidad en la actualidad, y ver dónde hay permisividad y donde censura.[47] A comparación con los otros estudiantes entrevistados, quienes mencionan que hay aspectos incómodos como "la ausencia del tema religioso", la "laicidad como obstáculo", la "superioridad de los ateos" o la "antirreligiosidad y anticlericalismo históricos" para los católicos, los estudiantes cristianos sí parecen vivir una situación que les impide el ejercicio de sus plenos derechos.

Por ejemplo, congregarse y realizar actividades levanta sospechas de sus compañeros y del personal de seguridad. En las entrevistas se percibe la autocensura, las confrontaciones abiertas con profesores, la necesidad de abordar temas en clase y discutir. Aquí, su derecho a habitar los espacios comunes es cuestionado y podría decirse que no se respeta plenamente –pese a los reglamentos–. Como en el caso de estudiantes ateos y no creyentes, extranjeros/no mexicanos creyentes o aquellos cuya religiosidad es invisible.

Referencias bibliográficas

Corpus, Ariel. 2021. "Secularización y laicidad en la 4T: escenarios de su complejidad". En: Carlos Garma, Ariel Corpus y María Ramírez (coords.), *Religión y política en la 4T. Debates sobre el estado laico*. pp. 57-76. Ciudad de México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos Editor.

Ecklund, Elaine. 2006. *Korean American evangelicals. New models of civic life*. Oxford: Oxford University Press.

46 Claro que habría que ver cómo es la reacción del estudiantado en el caso de tratarse de estudiantes mexicanos, reversos/conversos al Islam.

47 Es importante ver estos giros. Por ejemplo, Ariel Corpus ha abordado el tema de la laicidad permisiva y restrictiva. Este tema es de vital importancia no solo para México sino también para otros países. Por ejemplo, en el caso de Francia y el Islam, actualmente podemos constatar cómo la laicidad ha pasado de ser una herramienta para la convivencia de grupos diversos en el marco nacional –y para poner límites a la Iglesia católica con la ley de 1905– a ser, más de un siglo después, un 'arma' contra el Islam. Finalizo con una cita del autor: "En su devenir, la laicidad ha oscilado desde fuertes oposiciones hacia lo religioso hasta posturas más laxas, se trata de un proceso en el que cada régimen político ha buscado reconfigurar su conceptualización según sus afinidades ideológicas, aunque también a partir de sus deudas de campaña" (Corpus 2021: 62).

Garma, Carlos y Corpus, Ariel. 2021. "Generación y juventud evangélica en México". En: Ángel Gutiérrez (coord.), *Diálogos sobre el hecho religioso*. pp. 11-40. Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Molina, Mariana. 2018. *Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diferente*s. Ciudad de México: IIJ-UNAM.

Tuhiwai, Linda. 1999. *Decolonizing methodologies. Research and indigenous people*. Londres: Zed Books Ltd.

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). 2025. *Legislación universitaria*. Ciudad de México: UAM. https://www.uam.mx/legislacion/legislacion-uam-julio-2025/legis-univ-uam-julio-2025.pdf

Vaidyanathan, Brandon, Johnson, David, Prickett, Pamela y Ecklund, Elaine. 2016. Rejecting the conflict narrative: American Jewish and Muslim views on science and religion. *Social compass*. 63(4): 478-496.

Reflexiones teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito en México

Luis Jesús Martínez Gómez[1]

Introducción

Frente a una limitada conceptualización sobre la relación religión-migración en tránsito en México, el texto ofrece algunas notas teóricas que abonan al conocimiento del papel que tienen las creencias y prácticas de los migrantes durante su trayecto a Estados Unidos. Para dicha labor, en primer lugar, se presentan algunas cifras sobre el campo religioso de la región de Centroamérica, con la finalidad de conocer la religiosidad de los migrantes en tránsito. En segundo lugar, se exponen algunos de los principales hallazgos etnográficos que una novel literatura ha registrado sobre la relación religión-migración en tránsito en el contexto mexicano, a fin de identificar algunas similitudes y regularidades que existen sobre el fenómeno en cuestión. Tercero, con base en el ejercicio comparativo del apartado anterior, se proponen dos rutas analíticas complementarias que revelan que las creencias y prácticas religiosas de los creyentes en movimiento, constituyen un dispositivo simbólico eficaz que frecuentemente es utilizado para sortear distintas situaciones sociales, adversidades e infortunios que surgen antes y durante su movilidad.

Entre los años de 2019 y 2022 realicé distintos periodos de trabajo de campo en los albergues para migrantes "Hermanos en el camino" –Metepec, Estado de México– y "La sagrada familia" –Apizaco, Tlaxcala– con el propósito de indagar acerca del rol que tiene la religión para los migrantes centroamericanos que transitan por México. Durante mis primeros recorridos en ambos albergues, dirigí mi atención hacia las celebraciones y servicios religiosos, pláticas y espacios de convivencia que coordinaban tanto miembros de la iglesia católica como agrupaciones evangélicas en favor de la población migrante. En siguientes estancias de investigación realicé

1 Profesor-investigador, Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

diversas entrevistas abiertas a migrantes hondureños, guatemaltecos y salvadoreños, principalmente, concentrándome en aquellas experiencias en donde se evocaba alguna manifestación de su religiosidad por tierras mexicanas.

Como resultado, registré diversas creencias y prácticas de migrantes católicos, evangélicos y sin filiación institucional, identificando una serie de similitudes y diferencias en las formas de creer y practicar su religiosidad. Ciertamente, en el sustrato de las narraciones varios hallazgos verían la luz. Para ejemplificar, tenemos que los albergues y casas de migrantes en México son una suerte de 'oasis en el camino', pues constituyen un espacio seguro en donde las personas no solo reciben una serie de servicios básicos –alimentación, alojamiento, aseo, asesoría jurídica, etcétera– y ayuda humanitaria, sino también soporte espiritual, caracterizado por el diálogo interreligioso, respeto, unidad, cooperación y ecumenismo. Además, se identificó que la religión juega un papel trascendental para alcanzar las metas y sortear los peligros, la inseguridad y la vulnerabilidad que conlleva su condición migratoria, pues otorga orientación y significación en los momentos de fatiga, tribulación, conflicto, violencia, crisis y enfermedad.

Un aspecto fundamental en trabajo de campo fue que las creencias y prácticas de los migrantes pueden sufrir ciertas innovaciones, cambios, adaptaciones o reconfiguraciones durante su movilidad. Aspectos que resultan de su convivencia y participación en distintas celebraciones y actividades religiosas que se efectúan en los albergues y, sobre todo, por el cúmulo de experiencias, relaciones, interacciones e intercambios simbólicos que ocurren entre los migrantes y otros agentes durante su trayecto. Quizás, ya convendría decir que nuestras observaciones convergen con otros datos que ha registrado un *corpus* bibliográfico de reciente autoría (Vega 2018; Cervantes 2016, 2017; Mazariegos y Tec-López 2022; Juárez 2020), cuyo contenido revela nuevas preocupaciones, intereses, temáticas y dinámicas que varios especialistas de la relación migración-religión México-Estados Unidos, no habían considerado en sus agendas de investigación.

A decir verdad, la mayoría dirigió sus esfuerzos hacia el estudio de fenómenos asociados con los procesos de redefinición identitaria, revitalización, cambio y conversión religiosa que emanan de la transnacionalización de las prácticas y creencias de los migrantes. A ello se suma la conformación de clubes y asociaciones de paisanos, la circulación de símbolos religiosos y devociones locales, la construcción de vínculos entre las comunidades de origen y destino a través de la reconfiguración de las prácticas religiosas, el cuestionamiento de las formas de creer y practicar la religiosidad relacionadas con la experiencia migratoria, entre otros (Odgers 2009; D'Aubeterre 2005; Hernández 2002; Rivera 2006; Martínez 2006; Odgers y Rivera 2007; Martínez y Jiménez 2016).

Si bien desde la década de los años noventa, los estudios sobre religión en el contexto de la migración México-Estados Unidos han contribuido significativamente al conocimiento del rol que cumple la religiosidad en ambos lados de las fronteras, el caso de los creyentes en tránsito nos obliga a repensar no solo en la pertinencia y vigencia de las perspectivas teóricas y metodologías que fueron esgrimidas para el contexto México-Estados Unidos; sino también a considerar la experimentación de nuevos marcos analíticos para comprender otras realidades y experiencias que yacen entre los migrantes centroamericanos.

En este sentido, el presente trabajo aporta algunas reflexiones teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito, cuyos argumentos se cimentan en el análisis situacional de Max Gluckman, vinculado con la metáfora de drama social de Víctor Turner; así como en las reflexiones de Rodrigo Díaz en torno a la concepción disposicional de creencia relacionada con las acciones rituales. Con base en tales fundamentos, se formula la noción de *horizonte ecuménico disposicional* como una ruta interpretativa 'experimental' que podría abonar al análisis del papel que tienen las creencias y acciones religiosas de las personas migrantes durante su movilidad hacia Estados Unidos.

En cuanto a su estructura, el documento está organizado en tres apartados. El primero realiza una breve caracterización del campo religioso de la región de Centroamérica, con base en las estimaciones del Pew Research Center (2014) en América Latina. Posteriormente, se describen algunos de los principales hallazgos etnográficos que una novel literatura ha efectuado sobre la relación religión-migración en tránsito en el contexto mexicano, a fin de identificar algunas similitudes y regularidades sobre el papel que tiene la religión para los creyentes en movimiento.

El segundo expone los fundamentos de nuestra propuesta conceptual organizada en dos secciones. La sección inicial ofrece una primera ruta interpretativa basada en el análisis situacional (Gluckman 1958, 1991, 2006) y la metáfora de drama social (Turner 2002), cuya conjunción revela la pertinencia de estudiar a la migración en tránsito, a partir de situaciones sociales en donde las creencias y prácticas religiosas constituyen un recurso simbólico para resolver los momentos de irrupción social –o experiencias de conflicto– que viven las personas migrantes durante su trayecto. La subsiguiente sección propone un horizonte interpretativo complementario, sustentado en la noción disposicional de creencia (Díaz 1998), que ofrece algunas recomendaciones y pautas para el estudio de las creencias y acciones en el contexto de la movilidad en tránsito. Por último, se formulan algunas consideraciones finales sobre nuestras propuestas conceptuales y posibles vetas de investigación.

La relación religión-migración en tránsito en México

Generalidades del campo religioso en la región de Centroamérica

Para adentrarnos al conocimiento de la religiosidad de los migrantes centroamericanos, es necesario remontarse a la caracterización del campo religioso de origen de los creyentes en movimiento. Para dicha labor, se volverá la mirada a las estimaciones realizadas por el Pew Research Center (2014), cuyo informe analizó la afiliación, las creencias y las prácticas religiosas en América Latina y el Caribe en 18 países y en un territorio de Estados Unidos (Puerto Rico).

Dicho informe advierte que, junto al crecimiento de la movilidad territorial en Centroamérica, estriba un proceso de transformación religiosa en toda América Latina, caracterizado por la disminución del catolicismo y el cambio religioso de muchos pobladores, quienes se han incorporado a iglesias evangélicas y protestantes, o bien, rechazado la religión institucionalizada. Ciertamente, los datos históricos sugieren que, durante la mayor parte del siglo XX, desde 1900 hasta la década de 1960, al menos el 90% de la población de América Latina era católica (Pew Research Center 2014: 3). En la actualidad, las estimaciones confirman que el catolicismo ha disminuido en toda la región,[2] ya que en casi todos los países donde aplicó su encuesta:

> […] la Iglesia Católica ha sufrido pérdidas netas debido al cambio religioso de muchos latinoamericanos que se unieron a iglesias evangélicas protestantes o que rechazaron en general la religión organizada. Por ejemplo, aproximadamente uno de cada cuatro nicaragüenses, uno de cada cinco brasileños y uno de cada siete venezolanos ya no son católicos (Pew Research Center 2014: 3).

Sucede, en efecto, que mientras la Iglesia católica redujo el número de sus miembros, tanto las iglesias protestantes como la población sin afiliación religiosa de la región, incrementaron sus cifras:

> Solo uno de cada diez latinoamericanos (9%) fueron criados en iglesias protestantes, pero casi uno de cada cinco (19%) ahora se describe como protestante. Y, mientras solo el 4% de los latinoamericanos fueron

2 La encuesta muestra que 69% de los adultos de toda la región se identificaron como católicos. Por su parte, 19% pertenece a iglesias protestantes y 8% no tienen afiliación religiosa –ateos, agnósticos o sin una religión en particular–. Por último, el 4% restante incluye testigos de Jehová, mormones, musulmanes, hinduistas, judíos, espiritistas y seguidores de religiones afrocaribeñas, afrobrasileñas o indígenas, como la Umbanda y el Candomblé (Pew Research Center 2014: 24).

> criados sin una afiliación religiosa, el doble de esa cantidad (8%) no tiene afiliación religiosa en la actualidad (Pew Research Center 2014: 3).

En este contexto preciso, tenemos que la transición del catolicismo hacia el protestantismo en América Latina se ha producido progresivamente durante las últimas décadas. De hecho, en la mayoría de los países encuestados, al menos un tercio de los protestantes actuales fueron criados en la Iglesia católica y la mitad o más, dicen haber sido bautizados como católicos. Por ejemplificar, tenemos que 50% de los protestantes en Nicaragua fueron criados en el catolicismo. Similarmente, se encuentran los protestantes de El Salvador con 38%, Honduras con 26%, Guatemala con 23%, Costa Rica con 40% y Panamá con 15% (Pew Research Center 2014: 4).

Otro dato significativo que reporta el informe es que la conversión de los católicos latinoamericanos hacia el protestantismo está vinculada con ocho posibles razones: la búsqueda de una conexión más personal con Dios; un estilo de culto diferente; un mayor énfasis en la moralidad; una iglesia que ayuda más a sus miembros; el acercamiento por parte de la nueva iglesia; problemas personales o de salud; un mejor futuro económico o el matrimonio con alguien no católico. Conviene mencionar que, entre las causas antes señaladas, el acercamiento de las iglesias protestantes –esfuerzos de evangelización– representa una de las principales variables que impulsaron el crecimiento del protestantismo en América Latina.

Asimismo, la encuesta revela que, frente a los católicos, los protestantes son más propensos a compartir su credo fuera de su propio grupo religioso. Para el caso centroamericano, el porcentaje de quienes dicen que comparten su fe al menos una vez a la semana, quedaría representado de la siguiente forma: El Salvador 24% católicos, frente al 45% de protestantes; Guatemala 34% católicos y 53% protestantes; Honduras 21% católicos y 37% protestantes; Nicaragua 20% católicos y 36% protestantes; Costa Rica 17% católicos y 34% protestantes; y Panamá 19% católicos y 37% protestantes (Pew Research Center 2014: 5). Otro hallazgo es que los protestantes de América Latina tienden a ser más observantes, en términos religiosos, que los católicos:

> En casi todos los países encuestados, los protestantes dicen que van a la iglesia con más frecuencia y que oran más a menudo que los católicos. Una mediana regional del 83% de los protestantes manifiestan asistir a la iglesia al menos una vez al mes, en comparación con una mediana de los católicos del 62% (Pew Research Center 2014: 7).

Similarmente, existe una mayor propensión a que los protestantes lean las sagradas escrituras fuera de los servicios religiosos, que tomen la Biblia literalmente y que tengan la creencia de que Jesús regresará. Es interesante notar el crecimiento de

los protestantes –evangélicos– en América Latina, particularmente el caso de las iglesias pentecostales. En este sentido, Pew Research Center reporta que:

> […] menos de un cuarto de los protestantes en la mayoría de los países encuestados manifestaron que pertenecían a una iglesia protestante histórica. Aproximadamente la mitad dijo pertenecer a una iglesia pentecostal. Además, en la mayoría de los países, al menos un cuarto dijo pertenecer a otra iglesia protestante o que no sabía su denominación. Entre los que pertenecen a iglesias pentecostales, Asambleas de Dios es una de las afiliaciones más comúnmente mencionadas (2014: 6).

Al interior de las iglesias protestantes hallamos una amplia variedad de prácticas. No obstante, la encuesta refiere que los servicios religiosos pentecostales suelen implicar experiencias que los creyentes consideran 'dones del Espíritu Santo', como la sanación divina, hablar en lenguas y recibir revelaciones directas de Dios.

> En los 18 países y Puerto Rico, una mediana de casi dos tercios de los protestantes (65%) se identifican como cristianos pentecostales, ya sea porque pertenecen a una denominación pentecostal (mediana del 47%) o porque se identifican personalmente como pentecostales independientemente de su denominación (mediana del 52%). Algunos protestantes se identifican como pentecostales en ambos sentidos (Pew Research Center 2014: 7).

No podemos desdeñar, en esta caracterización, la adopción por parte de católicos y protestantes de creencias y prácticas emanadas de religiones afrocaribeñas, afrobrasileñas e indígenas. Así, por ejemplo, la encuesta reporta que:

> […] al menos un tercio de los adultos de cada uno de los países encuestados cree en el "mal de ojo", la idea de que ciertas personas pueden lanzar hechizos o maleficios que causan daño. Las creencias en la brujería y la reencarnación también están muy difundidas ya que las sostiene el 20% o más de la población de la mayoría de los países (Pew Research Center 2014: 7-8).

Otras estimaciones que ofrece la encuesta están relacionadas con el cambio religioso de católicos, desde la niñez hasta el momento del levantamiento del instrumento, así como las afiliaciones religiosas de los latinoamericanos. Para la región de Centroamérica, nos interesa recuperar las estadísticas de estas últimas. Según el Pew Research Center, la feligresía católica representa una mayoría abrumadora –más de dos tercios– de la población adulta en nueve de los países encuestados, que oscila entre 89% en Paraguay y 70% en Panamá. No obstante,

en estos países los protestantes ahora son una minoría significativa dado que constituyen cerca del 10% o más de la población de cada país.

Para ejemplificar nuestra región de interés, dentro de la categoría predominantemente católico, Panamá presenta 70% de afiliación católica, 19% protestante, 7% sin afiliación y 4% a otras. Similarmente, dentro del rubro mayoría católica, Costa Rica tiene un porcentaje de afiliación católica del 62%, 25% protestante, 9% sin filiación y 4% a otras. Por su parte, bajo el epígrafe mitad católica, se encuentran tres países centroamericanos: El Salvador, Guatemala y Nicaragua, en donde alrededor de la mitad de la población es católica, mientras que aproximadamente cuatro de cada diez adultos se describen a sí mismos como protestantes. A la postre, bajo la inscripción menos de la mitad católica se ubica Honduras, con 46% de católicos, 41% protestantes, 10% sin filiación y 2% correspondiente a otras (Pew Research Center 2014: 12).

De acuerdo con las cifras anteriores, podemos afirmar que, con el paso de los años, el catolicismo ha ido disminuyendo. Inclusive, los protestantes hoy en día son una minoría manifiesta, pues constituyen cerca del 10% o más de la población de cada país en donde se aplicó la encuesta, destacándose la presencia del pentecostalismo. En este sentido, los resultados del instrumento aluden que:

> […] una mediana del 65% de los protestantes dice pertenecer a una iglesia que es parte de una denominación pentecostal (mediana del 47%) o se identifica personalmente como cristiano pentecostal independientemente de su denominación (mediana del 52%), con cierta superposición entre las categorías (Pew Research Center 2014: 13).

Ahora bien, dentro de la población que se reconoce como protestante, hallamos porcentajes considerables de creyentes que manifiestan su intervención en prácticas y creencias asociadas con los 'dones del Espíritu Santo', como la sanación divina y el exorcismo. De acuerdo con los resultados del Pew Research Center, en la mayoría de los países encuestados "al menos la mitad de los protestantes informaron que han sido testigos o han experimentado la sanación divina de una enfermedad o lesión, y al menos un tercio dice haber experimentado o visto al demonio siendo expulsado de una persona" (2014: 13).

En cuanto a la región de Centroamérica, podríamos señalar que más de la mitad de la población protestante alude haber visto una sanación divina durante el momento de aplicación de la encuesta; destacándose Nicaragua (72%), Guatemala (70%) y El Salvador (70%), véase Tabla 1. Lo mismo sucede con la práctica de 'hablar en lenguas', experiencia ligada con el pentecostalismo a nivel mundial:

> En la mayoría de los países encuestados, al menos uno de cada cinco protestantes dice haber hablado personalmente en lenguas, incluidos cuatro de cada diez en Panamá (39%) y un tercio en Brasil (33%). En comparación, relativamente pocos católicos informan hablar en lenguas, lo que va desde el 1% en Argentina, Chile y Panamá hasta el 12% en Guatemala (Pew Research Center 2014: 14).

Tabla 1. Porcentaje de protestantes centroamericanos que dicen que han visto una sanación divina.

	Protestantes	Católicos	Diferencia
Panamá	60	34	+26
Guatemala	70	46	+24
Nicaragua	72	49	+23
Costa Rica	58	36	+22
Honduras	62	44	+18
El Salvador	70	53	+17

Fuente: Elaboración propia con base en la información de Pew Research Center (2014).

No hay que desdeñar en estas estimaciones a la feligresía católica, pues porcentajes más pequeños pero significativos también reportan experiencias carismáticas. Particularmente, en partes de América Central y el Caribe, donde aproximadamente la mitad de los católicos de El Salvador (53%), República Dominicana (50%), Nicaragua (49%) y Guatemala (46%) dicen que han visto o experimentado una sanación divina. "Al menos uno de cada cinco católicos de República Dominicana (36%), Honduras (26%), Guatemala (23%), Nicaragua (23%), Venezuela (22%), Panamá (21%) y Colombia (21%) dicen haber estado presentes en un exorcismo" (Pew Research Center 2014: 13-14).

Otra de las estimaciones que arrojó la encuesta sobre las prácticas religiosas, fue la frecuencia con la que los creyentes –que asistentes a culto o servicio– observan a otros fieles hablar en lenguas y rogar por una curación milagrosa o 'profetizar'. Tales experiencias son más frecuentes entre los protestantes latinoamericanos que entre las congregaciones católicas. Por ejemplo, en toda el área centroamericana los porcentajes de la feligresía protestante superan 80%, destacándose Nicaragua

(91%), Honduras (92%) y Costa Rica (89%). En contraparte, son menos los católicos los que señalan la frecuencia de esos comportamientos en sus servicios de culto religioso. Sin embargo, en algunos países de América Latina, por lo menos la mitad de los católicos manifiestan haber sido testigos de estas prácticas durante la misa al menos ocasionalmente, como es el caso de Honduras (61%), Panamá (59%) y Guatemala (59%). Véase la siguiente tabla:

Tabla 2. Porcentaje de personas que van a la iglesia y dicen haber sido testigos de hablar en lenguas, rogar por una curación milagrosa y profetizar al menos ocasionalmente.

	Protestantes	Católicos	Diferencia
Panamá	86	59	+27
Guatemala	88	59	+29
Nicaragua	91	52	+39
Costa Rica	89	40	+49
Honduras	92	61	+31
El Salvador	81	51	+30

Fuente: Elaboración propia con base en la información de Pew Research Center (2014).

El panorama de América Latina no estaría completo si no aludimos al crecimiento paulatino de la población sin afiliación religiosa, es decir, aquellos que no pertenecen a alguna institución organizada. Para el Pew Research Center (2014: 15) la categoría "sin afiliación", comprende a aquellos que se describen a sí mismos como ateos, agnósticos o sin una religión en particular. En cuanto al área centroamericana, sobresalen los porcentajes de El Salvador (12%), Honduras (10%) y Costa Rica (9%). Aunado a cifras menos substanciales de la población que dice no tener una afiliación en particular: Nicaragua (7%), Panamá (7%) y Guatemala (6%).

Creencias y prácticas religiosas en movilidad

A diferencia del amplio panorama que nos ofrece el Pew Research Center sobre las afiliaciones, prácticas y creencias religiosas del área de Centroamérica, en México no existen cifras precisas o referencias abundantes que profundicen en

el estudio de la religiosidad de los migrantes centroamericanos en tránsito.[3] No solo por su condición de movilidad irregular, sino también porque dentro de la literatura académica y acción humanitaria se priorizan otros temas y agendas de investigación, desestimando con ello la importancia que tienen las creencias y prácticas religiosas durante su trayecto. Puestos ante la evidencia de este dilema, a continuación se exponen ciertos trabajos contemporáneos con la finalidad de identificar algunas afinidades y regularidades que arrojen luz sobre el papel trascendental que tiene la religión –o las religiosidades– en la vida de los migrantes en tránsito.

La primera referencia que merece nuestra atención, es la acuciosa investigación de Heriberto Vega (2018) cuyo contexto empírico comprende cuatro escenarios distintos: Albergue Belén en Tapachula, Chiapas; Casa de la caridad cristiana-Hogar del migrante en San Luis Potosí; Casa del migrante de Saltillo, en la misma ciudad, y el Centro de atención al migrante de FM4 Chippalibre en Guadalajara, Jalisco. Adicionalmente, el autor integró su experiencia de campo en la ciudad de Houston, Texas, teniendo como base la Casa Juan Diego del Movimiento del trabajador católico de Estados Unidos. Sin desdeñar todas las contribuciones que ofrece la presente obra, aquí solo se reseñarán las que aluden a la relación religión-migración en tránsito.

A partir de una metodología comparativa basada en la aplicación de una etnoencuesta[4] a migrantes en tránsito –centroamericanos en su mayoría–, Vega (2018) registra diversos rasgos de las personas migrantes entrevistadas. En cuanto a la dimensión religiosa, el autor confirma que la religión tiene un papel significativo que dota de sentido y significación al peregrinaje de los migrantes por tierras mexicanas. Asimismo, reporta que la mayoría de los entrevistados son

3 Pese al esfuerzo de distintos académicos y organismos internacionales para definir el concepto de migración de tránsito –tal es el caso de la Organización Internacional para las Migraciones y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados– no existe una definición universal o un consenso categórico para este tipo de flujo migratorio. No obstante, para los fines de exposición se entenderá por migración en tránsito aquel "[…] proceso social estructural y coyuntural mediante el cual la población emigrante en ruta hacia el lugar de destino tiene que cruzar, en situación migratoria regular o irregular, una o más naciones con una temporalidad variable pero limitada. Cuando es irregular se suman las condiciones de riesgo, invisibilidad y por ello de vulnerabilidad, de ahí que frecuentemente sean violados sus derechos humanos elementales. En algunos casos se puede dar una transición a una estancia de mayor duración e incluso casi permanente" (Vega 2018: 58).

4 Instrumento fundamental para sistematizar datos sobre las personas migrantes entrevistadas en los albergues y el comedor, seleccionados para el estudio del autor. La etnoencuesta se aplicó –182 en total– en los cuatro lugares de estudio en territorio mexicano: 39 en Tapachula, 58 en San Luis Potosí, 43 en Saltillo y 42 en Guadalajara (Vega 2018: 136 y siguientes).

cristianos –católicos o protestantes– y que muy pocos señalaron no tener religión. Otro dato por destacar es que, pese a todas las vicisitudes vividas durante su travesía, los migrantes frecuentemente cierran sus relatos con un:

> […] pero gracias a Dios estamos aquí y con su ayuda llegaré a la frontera. También es recurrente que cuando hay celebraciones religiosas en los albergues y comedores para migrantes participen con mucho respeto y que cuando se piden comentarios libres no falta quien exprese una reflexión con tinte religioso o una oración (Vega 2018: 147).

Del mismo modo, la investigación muestra la importancia que tiene la oración para los migrantes en los albergues, por ejemplo, antes de dormir y a la hora de la comida, en donde no solo se dan las gracias por los alimentos recibidos y servicios otorgados por los encargados, sino también ofrecimientos del viaje, peticiones para que todo vaya bien en el trayecto, bendiciones a quienes les ofrecen apoyo, súplicas a quienes inician o están en el camino –ya sea para sortear los dificultades de las geografías–, el clima, la delincuencia, entre otros.

Por otra parte, la investigación describe el proceso evolutivo que ha tenido la Iglesia católica en México con respecto a su organización, dinámicas y acciones en favor de las personas migrantes en tránsito. Por razones de espacio resulta difícil reseñar todos los acontecimientos, dificultades y cambios que dicha institución ha tenido como resultado de su labor humanitaria, no obstante, consideramos pertinente aludir que a través de la denominada Pastoral de migrantes,[5] ha estado involucrada en la creación y desarrollo de iniciativas de ayuda mediante albergues y comedores migrantes. Según Vega (2018), aunque tales organizaciones trabajan en red, más de 60, son autónomas y heterogéneas en cuanto a sus servicios, prácticas y resultados. Sin embargo, se han esforzado por crear un modelo de atención para los migrantes en tránsito, en donde participa el clero diocesano, religiosos y grupos de laicos que, bajo diferentes trayectorias, motivaciones y posturas, comprenden y aplican algunos principios cristianos en su acción social, caracterizada en la mayoría de los casos por el ecumenismo, el diálogo interreligioso y una perspectiva diferente que considera la apertura, acogida, inclusión e integración de todas las personas en su condición de necesidad.

Al igual que la referencia anterior, las aportaciones de Maya Cervantes (2016, 2017) confirman la trascendencia que tiene la religión durante la movilidad de los migrantes centroamericanos en tránsito –Honduras, Guatemala y El Salvador– a través del estudio de la relación entre salud, medicina y religiosidad. Con base

5 Acorde con la estructura de la iglesia católica mexicana denominada Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), la Pastoral migrante se encuentra ubicada dentro de la Comisión episcopal para la pastoral social y en la Dimensión Episcopal de la Pastoral de la Movilidad Humana (DMPH). Para más información, véase Vega (2018: 70-172).

en sus hallazgos en albergues de migrantes ubicados en Tlaxcala y Puebla, Cervantes revela que la religiosidad juega un papel esencial para mantener la salud o reestablecerla, particularmente cuando "no tienen acceso a otros modelos de atención a la salud, cuando no pueden o no se quieren detener o cuando los otros modelos no les brindan la curación esperada, ya sea física o emocional" (2016: 4).

Así, por ejemplo, para los migrantes la religiosidad expresada a través de la oración fue vital para recuperar la salud, o bien, la oración y la portación de objetos religiosos –como biblias y misales para los protestantes; rosarios y estampas de santos y vírgenes milagrosas para los católicos– para prevenir enfermedades, accidentes y otros factores que fueran en detrimento de su salud o no les permitieran alcanzar sus metas (Cervantes 2017: 264-265). Sumado a ello, la autora sostiene que la fe en Dios para los migrantes es "transversal a los modelos de atención y se encuentra siempre presente", ya que les provee de protección integral y certidumbre; además, ofrece herramientas para comprender y dar sentido a ciertas experiencias que padecen durante su movilidad (Cervantes 2016: 4-5).

Un último punto por destacar es que las religiosidades de los creyentes en movimiento pueden sufrir adecuaciones, excepciones y cambios. Al respecto, Cervantes afirma que "las creencias religiosas no son inmutables, se encuentran en constante reelaboración, en un proceso adaptativo, relacional, que puede incorporar nuevos elementos, renovar otros y desechar unos más, según el suceso o momento por el que esté pasando el individuo o el grupo" (2016: 30).

En otra dirección, el trabajo de Mazariegos y Tec-López (2022), aunque no profundiza sobre el papel que tiene la religión en el contexto de la migración en tránsito, visibiliza un tema latente que requiere de pronta atención en el estudio de las movilidades: las necesidades y condiciones de extrema vulnerabilidad de las poblaciones migrantes LGBTIQ+. Desde una perspectiva emanada de la noción de bienestar social, los autores realizan una serie de propuestas y recomendaciones a considerar en las agendas académicas y de acción humanitaria. Una de la más significativa es la de mirar el fenómeno migratorio desde una perspectiva interseccional "que contemple al género, la sexualidad y lo religioso como ejes transversales de la experiencia migratoria", a fin de plantear algunas iniciativas para mejorar la situación de las personas trans en condición de movilidad (Mazariegos y Tec-López 2022: 6).

Lo anterior conlleva no solo al reconocimiento sustancial de su existencia como personas con derechos que salen de los marcos de la cisheteronorma, sino también un seguimiento de aquellas instituciones públicas y civiles para brindar una atención adecuada, información y apoyo a las problemáticas específicas de

los migrantes trans. Paralelamente, sus recomendaciones incluyen el desarrollo de políticas públicas nacionales e internacionales que, bajo una perspectiva trans, integren:

> […] estrategias y alianzas con espacios religiosos incluyentes o los activismos de las teologías queer/cuir, para brindar contención espiritual interreligiosa a las personas migrantes LGBTIQA+ que se identifican como creyentes y están en búsqueda de espacios seguros para fortalecer su fe y hacerse de una red de apoyo para afrontar las secuelas que deja el tránsito migratorio en sus cuerpos y sus emociones (Mazariegos y Tec-López 2022: 7).

El artículo de Elizabeth Juárez (2020) constituye otra valiosa referencia que merece nuestra atención. A partir de entrevistas realizadas a mujeres centroamericanas en el Centro de atención a migrantes en Guadalajara, Jalisco, la autora nos acerca al conocimiento de la relevancia simbólica que tienen para ellas las creencias y acciones religiosas que profesan antes y durante su trayecto hacia Estados Unidos. Pero, sobre todo, nos ofrece dos potenciales herramientas conceptuales para el estudio de la relación religión-migración en tránsito: la noción de mapas imaginarios de ruta y la noción de mapas espirituales.

A riesgo de simplificar, ambas concepciones constituyen recursos y estrategias materiales, mentales y simbólicas que las personas migrantes utilizan para orientarse durante su travesía en contextos de riesgo, incertidumbre, violencia e inseguridad. Así, por ejemplo, la creación de mapas imaginarios de ruta representa una estrategia de orientación geográfica y social entendida como un:

> […] conjunto de ideas-imágenes, útiles para representar una realidad desconocida, que van construyendo las migrantes al internarse en espacios físicos y sociales inexplorados, y que contribuyen a vislumbrarlos antes de llegar a ellos. Las coordenadas de este mapa son trazadas con información oral, imaginación, la experiencia biográfica individual y la memoria colectiva […] de un grupo específico de actores sociales (Juárez 2020: 32-33).

De igual forma, los mapas espirituales sirven para orientar la vida personal y anímica de las personas migrantes en movilidad, en donde las creencias y prácticas tienen un rol de suma importancia. Conceptualmente, estos mapas representan una "construcción mental en la cual se unen los significantes y significados […] manifiestos en las creencias religiosas a las que ellas recurren, en diferentes momentos de su vida en movilidad, para orientar su sentir, pensar y actuar" (Juárez 2020: 33). Lo significativo, es que ambas cartografías constituyen estrategias que reconocen las posibles acciones, decisiones y medios con los que cuentan las

mujeres migrantes para alcanzar sus metas, sortear o disminuir riesgos y encontrar respuestas en un contexto de extrema vulnerabilidad, precariedad y desigualdad, resultado de su condición de género, estatus migratorio, entre otras variables.

Un dato significativo que arrojan los mapas espirituales, es que estos reflejan las distintas maneras en que las mujeres migrantes viven y perciben su religiosidad personal fuera de las instituciones religiosas, cuyas expresiones –creencias y prácticas– podrían sistematizarse a partir de tres fuentes recurrentes: de origen católico, con raíces cristiano-evangélicas y sin adscripción institucional. En este sentido, las migrantes católicas entrevistadas suelen efectuar rezos, peticiones y encomiendas a los santos de su devoción, portando consigo imágenes religiosas, rosarios y escapularios a fin de evitar o hacer frente a los peligros y dificultades que se presentan durante su trayectoria. Por su parte, la autora reporta que las cristianas y creyentes sin adscripción confesional, utilizan como armas sobrenaturales las oraciones, alabanzas y la lectura de la Biblia.

Propuestas teóricas para el estudio de la relación religión-migración en tránsito

Si algo podemos extraer de nuestra revisión bibliográfica, es que las creencias y prácticas religiosas que profesan los migrantes en tránsito juegan un rol fundamental durante su peregrinar. Estas son un recurso para sortear simbólicamente los peligros, eventualidades y desgracias que conlleva su movilidad, pero, sobre todo, hacer frente al miedo, incertidumbre, enfermedades, accidentes, abusos sexuales y otras perturbaciones que viven durante su trayecto. Sucede, en efecto, que, debido a su condición de irregularidad, precariedad, desigualdad y vulnerabilidad, los migrantes son propensos a sufrir robos, discriminación, hostigamiento, agresiones –físicas y psicológicas–, xenofobia, secuestros y extorsiones no solo por las autoridades migratorias, cuerpos policiales y destacamentos militares, sino también por parte de las pandillas, el crimen organizado y otros agresores oportunistas.

Paralelamente, nuestra revisión bibliográfica nos permite reconocer algunas tendencias temáticas, semejanzas teórico-metodológicas, contextos de investigación y preocupaciones académicas. A riesgo de simplificar, podrían organizarse en dos grandes grupos: en primer lugar, localizamos un conjunto de referencias pioneras de corte etnográfico que realizan frecuentemente trabajo de campo en las distintas casas migrantes, comedores y albergues que se encuentran a lo largo de las rutas migratorias que recorren los migrantes en México.

En segundo lugar, ubicamos un grupo menor de investigaciones en movimiento que, bajo el diseño de una metodología multisituada –etnografía multilocal–, se dan a la tarea de seguir los pasos de los migrantes de manera individual, grupal

o mixta durante un lapso determinado. Para alcanzar dicho fin, utilizan distintas estrategias de movilidad y medios para registrar *in situ* el sentido que tiene la religión durante su desplazamiento, particularmente, frente a heterogéneas experiencias negativas y positivas que acontecen en su camino.

Una lectura inicial del primer grupo, es que estas investigaciones arrojan material valioso sobre la labor humanitaria, material y espiritual que desempeñan algunos clérigos, religiosos, laicos y asociaciones civiles en favor de las personas migrantes. Además, ahondan en las expresiones de ecumenismo religioso que acontecen en los albergues y casas de migrantes, tales como: rituales, momentos de oración, celebraciones, misas, eventos lúdicos, convivios antes de consumir alimentos, entre otros.[6] Paralelamente, estos trabajos recuperan las narrativas individuales y colectivas de los migrantes y responsables de los albergues, con el objeto de comprender no solo la realidad, necesidades e infortunios de las personas en tránsito, sino también para indagar en el papel que tiene su fe, oraciones y acciones en los momentos de tribulación, enfermedad, tristeza, injusticia y conflicto. Adviértase que estas últimas aportaciones se enfocan comúnmente en las experiencias vividas por los migrantes en un espacio y tiempo pasado, ya sea antes de emprender su movilidad, o bien, durante su desplazamiento.

El segundo grupo de investigaciones suelen acompañar a los migrantes en tránsito durante ciertos trayectos y temporalidades con el objeto de registrar sus concepciones, experiencias, sentimientos y emociones asociados a la religión personal.[7] O bien, a las religiosidades de los creyentes[8] y el sentido que ambas otorgan a sus vidas frente a determinados acontecimientos, riesgos, enfermedades, violaciones a sus derechos humanos, entre otros infortunios. Adicionalmente, habría que destacar la evocación y praxis de distinta clase de creencias y acciones religiosas que son sujetas a reelaboración e interpretación por parte de los migrantes sin la presencia de algún intermediario institucional; mapeadas por el investigador a través de la observación *in situ* y las narrativas de los creyentes que sigue durante su recorrido por México.

---

6 Generalmente, los servicios que ofrecen los albergues y casas de migrantes en México son diversos: alimentación, hospedaje, vestido, atención médica, apoyo psicológico, asesoría legal, acompañamiento para denunciar las agresiones y violaciones a los derechos humanos, entre otros. Adicionalmente, se encuentra el apoyo espiritual que ofrecen sacerdotes, religiosos, laicos y ciertos grupos de la sociedad civil; vinculados generalmente con la iglesia católica mexicana, o bien, con determinadas iglesias cristianas –evangélicas– que brindan algunos apoyos materiales y soporte religioso a los migrantes en tránsito.

7 Para ahondar en el concepto de religión personal, véase James (1994).

8 Si se desea profundizar en el concepto de religiosidades, véase Salles y Valenzuela (1997). Para el caso del uso del concepto de religiosidades, asociado al contexto de la migración en tránsito en México, véase Cervantes (2016).

Aunque por razones de espacio prescindimos de algunas referencias sobre la relación religión-migración de tránsito en México, aquellas que fueron mencionadas son suficientes para avanzar en la comprensión del papel que tienen las creencias y acciones religiosas en la vida de los creyentes en movimiento. Ciertamente, las investigaciones aludidas constituyen una guía inicial que orienta nuestro propio transitar sobre un fenómeno complejo, heterogéneo, contingente y relacional. Lo significativo es que, sus reflexiones teórico-metodológicas y hallazgos empíricos, contribuyen al desarrollo de un novel campo de conocimiento que requiere de nuevos acercamientos, orientaciones y planteamientos para su consolidación. En este contexto preciso, en los párrafos siguientes se ponen a consideración tres itinerarios conceptuales que podrían abonar al estudio de la relación religión-migración en tránsito.

La primera coordenada, propone como formulación teórico-metodológica inicial el análisis situacional de Max Gluckman (1958, 1991, 2006) a fin de considerar que, el estudio de las creencias y prácticas religiosas de los migrantes, podría centrarse en "situaciones sociales". Es decir, investigarse como parte de incidentes referentes a serios y dramáticos conflictos vividos por las personas migrantes, en el marco de relaciones sociales tensas y contingentes que acontecen como resultado de su condición de irregularidad, desigualdad y precariedad (Guizardi 2012).

La segunda coordenada, examina la posibilidad de articular el análisis situacional de Gluckman con la metáfora de drama social de Víctor Turner (2002), con el propósito de mirar aquellas "situaciones problema" a la luz de la noción de drama social; metáfora que traza un camino para el estudio de las experiencias de conflicto que viven las personas migrantes, asociadas con el papel que juega la religión en sus vidas. La tercera coordenada, plantea la configuración emergente de lo que hemos denominado como "horizonte ecuménico disposicional", categoría analítica que puede emplearse para explicar el papel que cumplen las creencias y prácticas religiosas, como un recurso simbólico usado para resolver los distintos episodios inarmónicos o situaciones de conflicto, peligro, incertidumbre e inseguridad que surgen como resultado de la condición de movilidad irregular de las personas migrantes.

Análisis situacional

Desde el célebre texto de Gluckman "The analysis of a social situation in modern Zululan", publicado por primera vez en 1940 en el *Journal of Bantu studies*, vería la luz una de las primeras formulaciones teórico-metodológicas para el estudio del conflicto y el cambio social en la antropología, cuyas elaboraciones sentarían las bases de la propuesta de la metodología del caso extendido *–extended-case method–* (Guizardi 2012).

Para Gluckman (1958, 1991), la comprensión de la vida social como proceso, implicaría que el investigador observara y viviera diversas situaciones sociales, describiéndolas y catalogándolas separadamente como un diferente 'caso'. La observación participante estaría centrada en la interacción con estos procesos de conflicto social, posteriormente, se realizaría un análisis situacional de cómo cada grupo de individuos –o cada individuo– se situó en la contienda (Guizardi 2012). Este análisis debe complementarse con la 'extensión' del tiempo de interacción, es decir, con la observación de cómo estos individuos o grupos han variado sus adhesiones situacionales en los momentos de conflicto a lo largo de periodos extendidos.

En este sentido, la "metodología de los casos extendidos" dirige su mirada hacia la trasformación de una situación social, ampliando su interpretación desde contextos microsociales –la situación en sí misma– hasta contextos macrosociales –economía nacional, presiones políticas, factores de expulsión y atracción, políticas migratorias, etcétera–. Así, se extenderían las relaciones observadas en el presente, acompañando su trasformación en una escala temporal distendida (Burawoy 1998: 5).

Para el caso que nos atañe, se busca adecuar la propuesta del *extended-case method* de Gluckman, con la finalidad de estudiar de manera dinámica ciertos procesos sociales relacionados con el rol que tienen las creencias y prácticas religiosas de los migrantes durante su movilidad: abordando cada caso como un proceso activo de relaciones sociales entre personas específicas y grupos en un sistema y cultura (Gluckman 2006: 16), a fin de recuperar las experiencias vividas de los migrantes relacionadas a determinados incidentes, relaciones conflictivas, situaciones de riesgo y peligro que viven durante su movilidad.

La intención es que, a partir de los casos, se extraigan ciertas premisas generales sobre la vida social común (Guizardi 2012: 18). Por ejemplo, identificar las necesidades y los problemas recurrentes de los migrantes durante su tránsito; conocer bajo qué formas y medios las instituciones gubernamentales, civiles y religiosas conviven e interaccionan con estos; entender el papel que juegan tales entidades en el proceso de negociación de su vida diaria y el tipo de relaciones sociales que establecen; y, sobre todo, registrar algunas regularidades sobre aquellos contextos y experiencias en donde los migrantes suelen evocar y materializar una serie de creencias y prácticas durante su peregrinar.

Si algo podemos aprehender de la propuesta de Gluckmhan (1958, 1991, 2006), es que el análisis situacional constituye una herramienta para el análisis simultáneo de la estructura y de la situación social para comprender el cambio, el conflicto y la fluidez de la vida social, "considerándoles más que eventos aislados, puntales, excepcionales, como parte de la misma lógica dialéctica que conforma la relación

entre la acción de las personas y la estabilidad del sistema como un todo" (Guizardi 2012: 19). En este sentido, la vida de los migrantes en tránsito se estructura a partir de complejas y encadenadas situaciones y relaciones de conflicto, actuando acorde al flujo de cada una de las circunstancias vividas a partir de su capacidad de agencia y práctica social.

Lo significativo es que, frente a las situaciones problema y experiencias adversas, los migrantes encuentran en sus creencias y prácticas una forma de sortear la incertidumbre y las eventualidades que conlleva su condición de irregularidad. Ante todo, son un medio que les provee de sentido trascendental y protección sobrenatural en los momentos de tribulación, inseguridad y enfermedad. En otras palabras, la religión –o la religiosidad– sirve como un recurso simbólico y espiritual para resolver las situaciones de conflicto, disputas sociales y otras eventualidades que ocurren durante la movilidad de los migrantes en tránsito (Juárez 2020; Cervantes 2016, 2017; Vega 2018).

Aunque hallamos en la propuesta de Gluckman algunas herramientas teórico-metodológicas para el estudio procesual de los conflictos, cambios sociales rupturas y continuidades, consideramos pertinente sumar las elaboraciones de Turner (2002) sobre la noción de drama social. Dicha metáfora no solo abona a la comprensión del comportamiento social humano y conocimiento de la estructura espacial y temporal, sino que también ofrece la oportunidad de indagar en los factores psicológicos –voluntad, motivación, rangos de atención y nivel de aspiración– y el significado de los símbolos, señales y signos verbales y no verbales que las personas emplean para alcanzar sus metas personales y grupales.

Para el caso que nos interesa, se incorporará tanto la definición de drama social como la guía de análisis de sus fases de acción pública. Consecuentemente, se mirará a la migración en tránsito de los migrantes como una serie de dramas sociales, es decir, como "unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto" (Tuner 2002: 49), que generalmente constan de cuatro fases accesibles a la observación: 1) la brecha; 2) fase de montar la crisis; 3) la acción reparadora y 4) la reintegración del grupo social alterado o en el reconocimiento y la legitimación de una escisión irreparable entre las partes en disputa (Turner 2002: 49-54).

Sucede, en efecto, que consideramos a la movilidad y tránsito de los migrantes como un verdadero drama social, caracterizado no solo por las causas que motivaron la salida de sus países de origen –violencia, pobreza, desempleo, inseguridad, búsqueda de mejores condiciones de vida, etcétera– sino también por todos aquellos peligros, desgracias, enfermedades y experiencias dolorosas que padecen durante su travesía frente a los grupos del crimen organizado, las

autoridades del Instituto Nacional de Migración (INAMI), la policía, el ejército, la guardia nacional, población oriunda, entre otros.

En este contexto preciso, sugerimos que la primera fase, *la brecha*, inicia con la salida de los migrantes de sus comunidades de origen y el cruce de fronteras de manera irregular, en donde es dable observar no solo el quiebre de las relaciones sociales familiares y comunitarias, sino también aquellas relaciones gobernadas por las normas y políticas migratorias internacionales, en donde el cruce irregular de fronteras es considerado una infracción a las leyes migratorias y reglamento. Además, su transgresión supone tanto el cuestionamiento del ingreso y estancia de las personas migrantes como su persecución, detención y deportación. Después de la brecha de las relaciones sociales gobernadas por las leyes migratorias internacionales, viene la fase de *montar la crisis*:

> […] durante la cual, a menos que la brecha se disipe rápidamente en un área limitada de la interacción social, la brecha tiende a extenderse y expandirse hasta ser coextensiva de alguna grieta en el amplio escenario de las relaciones sociales relevantes, a las cuales pertenecen las partes antagónicas o en conflicto. Esta situación es llamada la escalada de la crisis (Turner 2002: 50).

Para el caso que nos concierne, la crisis es uno de los momentos de mayor peligro, miedo y preocupación pues revela el estado real de la situación: el cruce de fronteras de manera irregular compromete la movilidad y estancia de los migrantes en territorio extranjero, colocándolos en un estado de alta vulnerabilidad social. Por tanto, cualquier autoridad –federal, estatal y municipal–, agrupación criminal, entre otros agentes, podrían finalizar con las metas y aspiraciones de los sujetos migrantes; sobre todo, comprometer su integridad física, psicológica y emocional, seguridad y libertad. Lo anterior nos lleva a la tercera fase, *la acción reparadora*. Según Turner para evitar que la crisis se expanda:

> […] entran en acción ciertos mecanismos de ajuste y de reparación formales e informales, institucionalizados o, ad hoc, ejecutados por líderes o miembros estructuralmente representativos del sistema social alterado. Estos mecanismos varían según el tipo y la complejidad, de acuerdo con factores tales como la profundidad, el significado social compartido de la brecha, el grado de inclusión social de la crisis, la naturaleza del grupo social dentro cual se originó la brecha y el grado de su autonomía con referencia a sistemas más amplios o externos de las relaciones sociales. Pueden abarcar desde una advertencia personal y mediación o arbitraje informales hasta la puesta en acción de la maquinaria jurídica formal y legal, para resolver ciertos tipos de crisis o legitimar otros modos de resolución hasta la ejecución de un ritual público (Turner 2002: 51).

En cuanto a la situación de los sujetos migrantes, advertimos varios escenarios. El primero, ante su condición de estancia irregular y propensión a sufrir cualquier tipo de daño, los sujetos podrían apelar a ciertos mecanismos administrativos de ajuste y de reparación formales –a fin de regularizar su condición migratoria para permanecer en México o continuar su tránsito hacia los Estados Unidos–. Tales como: iniciar una solicitud de visa por razones humanitarias en alguna de las oficinas del INAMI, o bien, solicitar refugio o protección complementaria a la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) para no ser devuelto al país donde generalmente su vida, seguridad, libertad o integridad se encuentran en riesgo.

Junto a estos posibles trámites y procedimientos legales que ofrece el gobierno de México, tenemos un conjunto de mecanismos de ajuste 'no formales' que suceden en la fase reparadora, generalmente asociados con el sistema de creencias y prácticas religiosas de los creyentes en movimiento, cuya evocación y praxis se hacen presentes durante los momentos de crisis, enfermedad, aflicción y conflicto. Tales creencias y prácticas conllevan una acción simbólica con características liminares –estar 'entre y en medio'–, en donde los creyentes buscan sostén, apoyo, resguardo y protección divina para enfrentar todos los infortunios, vejaciones, sufrimientos, necesidades y violaciones a derechos que surgen durante su peregrinaje.

La fase final consiste, ya sea en la *reintegración* del grupo social alterado, o en el reconocimiento y la legitimación de una escisión irreparable entre las partes en disputa (Turner 2002: 53). En el caso de los migrantes en tránsito, la cuarta fase –la del clímax, de la solución o resultado temporal– es una oportunidad para hacer un balance de su situación migratoria, objetivos, peligros, oportunidades, limitaciones y avance de su travesía por geografías inhóspitas. "En este punto de suspenso, puede analizarse sincrónicamente el *continuum*, al haber tomado en cuenta el carácter temporal del drama y haberlo representado por medio de construcciones adecuadas" (Turner 2002: 53).

Cabe señalar que, durante esta etapa, los migrantes se encuentran en un estado de liminalidad: su estatus es ambiguo pues su condición elude o escapa del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las leyes migratorias y las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Siguiendo a Turner:

> Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales (1988: 102).

Entonces, los migrantes pueden ser vistos como sujetos liminales, frecuentemente observados por las autoridades gubernamentales y otros agentes sociales como personas desprovistas de todo tipo de derechos y prerrogativas. Y, sobre todo, propensos a sufrir cualquier tipo de daño o perjuicio por su condición de tránsito y estancia irregular en México. Aquí convendría señalar que frente a este panorama contingente, sujeto a cambios y transformaciones constantes –relaciones sociales, estatus, estructura temporal/atemporal, etcétera– los creyentes en movimiento hallan sostén en aquellas creencias y prácticas religiosas que profesan de manera individual o grupal durante su desplazamiento y momentos de crisis, peligro, enfermedad y conflicto, o bien en los servicios, celebraciones y rituales que ofrecen los grupos religiosos –católicos y evangélicos– en las distintas casas, comedores y albergues de migrantes que se ubican a lo largo de las principales rutas por México.

Aquí nos encontramos frente a varias posibilidades de estudio que merecen atención por parte de los interesados en la relación religión-migración en tránsito. La primera, la realización de una etnografía multisituada que acompañe la movilidad de las personas migrantes con el objeto de observar y registrar *in situ* aquellas experiencias, narraciones y momentos en donde las creencias y prácticas de los migrantes son evocadas y materializadas en acciones. La segunda, registrar y mapear, por un lado, las actividades de convivencia, celebraciones y rituales que organizan las agrupaciones religiosas en las casas y albergues de migrantes; por el otro, aprovechar la estadía de los migrantes en estos refugios para recuperar las experiencias, narraciones y emociones que evoquen las formas de creer y practicar su religión en movimiento, asociadas a determinados acontecimientos, espacios y temporalidad.

Consideramos que ambas estrategias son útiles y complementarias para entender y explicar el papel que cumple la religión –o religiosidad– en la vida de las personas migrantes. Adicionalmente, explorar si, como parte de la evocación y materialización de las creencias y prácticas, se unen los lazos entre los participantes, si se genera algún tipo de cohesión social, lazos de *communitas* o igualitarismo social, o bien, si se presenta la escisión irreparable de las relaciones sociales. Otra ruta de análisis se encuentra en el estudio de los símbolos y significados asociados a las creencias y prácticas que profesan los creyentes en movimiento.

A la postre, tenemos el estudio de la convivencia de distintos sistemas de creencias y prácticas cuyo desarrollo podría favorecer no solo a la interacción, diálogo, intercambio y sociabilidad de los migrantes en las casas, comedores y alberges, sino también a la exploración de la pertinencia conceptual de lo que hemos denominado como "horizonte ecuménico disposicional", noción que podría abonar al conocimiento del papel que tiene la religión durante la movilidad. En el siguiente apartado, daremos un paso hacia el presente rumbo cuyo contenido

no solo abona a nuestra propuesta inicial, sino que también incorpora algunas recomendaciones para el estudio de las creencias y acciones de los creyentes en movimiento.

La concepción disposicional de la creencia

Sobre la relación que existe entre las creencias y las prácticas religiosas de los grupos humanos, se ha derramado mucha tinta al interior de disciplinas como antropología, sociología, historia, filosofía y otros campos de estudio. Para los fines de este trabajo, nuestra propuesta se ubica dentro de la antropología de las creencias, emanada de aquellos debates que han ocurrido entre las concepciones intelectualistas, neointelectualistas, victorianas y simbolistas sobre los rituales y la legitimación de las creencias que los sustentan.

Particularmente, nos suscribimos a las reflexiones de Rodrigo Díaz (1998) sobre la concepción disposicional de creencia –relacionada con las acciones rituales– que utiliza, para sugerir algunos argumentos relevantes para una antropología de las creencias. Coincidimos con Díaz cuando acude a Luis Villoro para explicar que, si bien hay una relación entre creencias y acciones, es necesario reconocer que:

> […] creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan mis relaciones con el mundo en torno, pues al creer en un hecho considero que ese hecho forma parte del mundo real y, por lo tanto, me relaciono con el mundo contando con su existencia; el concepto de creencia responde entonces a un interés epistémico, no a uno psicológico […] (Díaz 1998: 60).

Consecuentemente, se tendría que considerar que:

> […] algunas creencias no pueden traducirse en comportamientos, pero no decimos que una creencia tenga necesariamente que expresarse en acciones, sino sólo que, si se presentan determinadas circunstancias, la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposicional a actuar que llamamos "creencia" (Villoro 1982, como se citó en Díaz 1998: 60).

Aún más, a través de las inferencias de Villoro, Díaz muestra que existe una suerte de asimetría en el vínculo entre acción y creencia:

> […] conocer la creencia de un sujeto es atribuirle un estado disposicional que se puede traducir, bajo ciertas circunstancias, en acciones; sin embargo, y dado que no asignamos una perfecta racionalidad en las

> acciones del otro, sólo podremos inferir creencias a partir de acciones si se satisfacen dos condiciones: 1) que la disposición del sujeto está determinada por el objeto o situación objetiva (un espíritu ancestral a quien se le atribuyen poderes curativos); y 2) que las acciones del sujeto sean congruentes con su disposición (que realice un ritual de aflicción donde participen tanto el espíritu ancestral como el enfermo). Como sostiene Villoro (1982: 73), la primera condición elimina la determinación a actuar por motivos irracionales; la segunda, la posibilidad de engaño: son pues ambas condiciones de racionalidad en las acciones (Díaz 1998: 61).

En el marco de las dos condiciones de racionalidad, Díaz sugiere que cuando el antropólogo indaga en los sistemas colectivos de creencias mágicos o religiosos de la alteridad, este suele incurrir en la "*falacia del consenso de las creencias*, y segundo en la *falacia de la congruencia entre esas creencias* –sean dogmas u ortodoxias– y las acciones, es decir, que en todos los casos asigna una perfecta racionalidad en las acciones de los otros" (Díaz 1998: 62). Por razones de espacio, aquí nos es imposible presentar todas las anotaciones del autor con respecto a los errores que han incurrido las concepciones emanadas del intelectualismo, tradicionalismo, simbolismo, entre otras.

Lo significativo, sin embargo, es que la concepción disposicional de la creencia puede hacer frente a las nociones –que solo ponderan la congruencia entre creencias y acciones– la afirmación de que las creencias simbolizan las relaciones o la estructura social en la que viven los actores involucrados. Despojando así a las creencias de todo valor en sí mismas, o bien, afirmando que las creencias conforman un estado psicológico y por ende, solo asequible a quien cree, y no un estado disposicional. Sucede, en efecto, que la concepción disposicional de creencia puede desafiar a las falacias del consenso y de la congruencia entre las creencias y las acciones. En primer lugar, porque considera que:

> […] creer no es una ocurrencia mental o un estado psicológico; segundo, porque al tratarse de una disposición no asume de antemano […] que las creencias son primarias y las acciones una representación secundaria de aquellas; tercero, porque reconoce que diferentes objetos de la creencia pueden determinar diversos ámbitos de respuestas posibles, más todavía cuando esos objetos forman parte de un sistema mayor de creencias (Díaz 1998: 63-64).

Junto a las reflexiones anteriores, el mencionado autor apela al *principio de caridad*, estrategia regulativa básica en la antropología para comprender las creencias de otras comunidades. Esta consiste en "suponer que la mayoría de las creencias indagadas, incluso aunque no las comprendamos, son correctas, e

interpretar las acciones, las creencias y los deseos aparentemente irracionales en forma tal que todas tengan algún tipo de sentido" (Díaz 1998: 64).

Pese al establecimiento de acuerdos iniciales para el estudio de las creencias, Díaz advierte que no debe inferirse que el investigador no pueda reconocer alguna falsedad o inconsistencia focal en las creencias indagadas, o bien, que este asigne una perfecta racionalidad en las acciones de los otros. Asimismo, propone que, cuando se distingue a las creencias de las acciones, la tarea del antropólogo será indagar:

> […] que posibilidades de acción quedan abiertas cuando se sostiene un particular sistema de creencias, y no señalar de antemano que la creencia sólo puede ser asumida del «modo en que yo imagino», es decir, atribuyendo estados de disposición análogos a los que le provoca al etnólogo un genuino objeto de creencia personal (Díaz 1998: 65).

Una última recomendación que nos ofrece el autor, es que las creencias religiosas y mágicas se expresan en un lenguaje en el que pueden ser formuladas ciertas clases de cosas y de preguntas. Además, alude que "la enunciación de una creencia debe ser analizada en el contexto de los decires, las disposiciones, las representaciones y las prácticas a la cuales pertenece" (Díaz 1998: 65). Ahora bien, en el sustrato de las elaboraciones de Díaz, proponemos la categoría de horizonte ecuménico disposicional como una vía para explicar cómo ciertas prácticas de los migrantes en tránsito podrían estar asociadas con un marco contingente de credos que se configuran, intersecan, traslapan e hibridan como resultado de su convivencia y participación en diversos eventos, celebraciones, ceremonias y rituales, realizados en las distintas casas y albergues de migrantes en México, o bien, como fruto de la experiencia personal, situaciones de conflicto, relaciones sociales y circunstancias vividas durante su peregrinar.

En otras palabras, nuestra propuesta parte de la premisa de que las personas migrantes poseen un marco disposicional inicial, al que llamaremos creencias, que bajo ciertas condiciones pueden coincidir con sus acciones –o prácticas–. No obstante, su vínculo es asimétrico, por tanto, podría no haber consenso y congruencia entre ambas. Es decir, al tratarse de una disposición, no asume anticipadamente que las creencias anteceden a las acciones y que estas últimas constituyen una representación manifiesta de las primeras. Por el contrario, se considera que en el marco de la movilidad existen distintos objetos de la creencia y experiencia que pueden modificar el horizonte disposicional de los sujetos migrantes. Durante su travesía, no solo participan en una serie de actividades ecuménicas que se efectúan en los distintos espacios de alojamiento que existen en México, sino que también interaccionan con otros creyentes en movimiento y población oriunda; con quienes frecuentemente conviven, comparten, evocan, transmiten y practican un cúmulo de credos y acciones provenientes de heterogéneos sistemas disposicionales, cuya combinación puede

contribuir a la transversalización, hibridación o reelaboración de los mismos. O bien, a producir variaciones religiosas más propensas al cambio y al surgimiento de nuevos elementos.

Por otra parte, hay casos donde resulta fundamental explorar en la dimensión individual, es decir, la frecuencia con la que los creyentes en tránsito expresan su religiosidad de manera personal, separada de las instituciones religiosas. Durante su movilidad, las personas migrantes suelen evocar y materializar diversas creencias y prácticas –provenientes de sus respectivas adscripciones religiosas– o incorporar nuevas para establecer una relación directa con lo divino y sobrenatural. Sea como fuere, tales creencias y prácticas individuales son generalmente configuradas, mezcladas y transformadas durante el desplazamiento del migrante en búsqueda de certidumbre, soporte espiritual, equilibrio psicológico y emocional, e incluso para asimilar aquellas experiencias dolorosas que acontecen durante su peregrinar.

Consideraciones finales

El papel que tiene la religión en el contexto de la migración en tránsito, representa un tema emergente que recientemente ha cobrado interés entre algunos estudiosos de la migración internacional. Cabe reconocer que pocos investigadores han considerado la relación religión-migración en tránsito como un tema prioritario dentro de sus agendas de investigación. No obstante, la bibliografía existente confirma varias conjeturas que algunos académicos sostenían a manera de hipótesis: las creencias y prácticas religiosas de los creyentes en movimiento, constituyen un dispositivo simbólico eficaz que frecuentemente es utilizado para sortear distintas situaciones sociales, adversidades e infortunios que surgen antes y durante su movilidad.

En otras palabras, aunque la migración irregular conlleva una serie de riesgos y peligros reales y latentes, los migrantes encuentran en la religión –o religiosidad– cierto halo de certeza, esperanza, orden y sentido trascendental para alcanzar sus metas o hacer frente a las enfermedades, fracasos, accidentes, deportaciones, muerte de familiares y amigos, u otras experiencias que suceden durante el cruce de las fronteras internacionales.

Si bien los hallazgos registrados orientan el camino hacia el conocimiento de la relación religión-migración en tránsito, aún quedan muchas interrogantes y tareas por atender. Una de ellas es la formulación de nuevas propuestas y acercamientos que abonen a la explicación del papel que tiene la religión para las personas migrantes. Ciertamente, nuestro documento asumió el presente compromiso desde sus inicios, indagando en una novel literatura que corrobora la relevancia que poseen las creencias y acciones para los creyentes en movimiento.

Dicha labor nos permitió registrar algunas similitudes y discrepancias sobre el fenómeno en cuestión, sobre todo, proponer una tipología básica que ordena la bibliografía existente acorde con ciertas tendencias investigativas y rasgos que los trabajos comparten entre sí. Lo más significativo es que dicho corpus bibliográfico fue el sostén para formular ciertas rutas interpretativas que podrían orientar el desarrollo de investigaciones futuras.

Ahora bien, las propuestas aquí presentadas no pretenden ser un punto final en el estudio del papel de la religión vinculada a la movilidad en tránsito, sino un ejercicio inicial que debe llevarse al campo para comprobar su viabilidad y pertinencia. Dichas propuestas trazan coordenadas conceptuales alternativas que no deben ser vistas como distantes sino complementarias.

Las dos primeras fueron elaboradas con base en los aportes del análisis situacional y el concepto de drama social, cuya intersección ofrece la posibilidad de incluir en la investigación tanto a las relaciones e interacciones de los migrantes –con diferentes agentes e instituciones–, como a los conflictos sociales que viven en su trayecto, bajo un enfoque procesual que considera la experiencia temporal, los cambios y desenlaces que sobrevienen de las situaciones problema, entre otros. Paralelamente, revela que los dramas sociales constituyen momentos privilegiados para extraer algunas premisas generales sobre el papel que tienen las creencias y acciones religiosas en el contexto de la movilidad.

Por su parte, la tercera coordenada formula algunas recomendaciones que los estudiosos tendrían que considerar para no incurrir en la falacia del consenso entre las creencias, y la falacia de la congruencia entre creencias y acciones. A través de sus premisas, es dable discernir que las creencias de las personas migrantes constituyen un estado disposicional que, bajo ciertas situaciones problema y experiencias individuales, pueden configurarse en prácticas. Por lo tanto, no debemos dar por sentado que las creencias preceden a las acciones ni que estas últimas son inevitablemente una representación fehaciente de las creencias.

Similarmente, habría que sumar a las sugerencias el principio de claridad, el lenguaje en el que son expresadas las creencias religiosas y el contexto en donde estas se enuncian. Sea como fuere, tales proposiciones son el cimiento de la noción de horizonte ecuménico disposicional, cuyo contenido aporta algunos elementos que buscan contribuir al conocimiento de la relación religión-migración en tránsito. La posibilidad merece ser explorada.

Adicionalmente, esta coordenada revela otras temáticas que deberían considerarse en las agendas de investigación. Para ejemplificar, tenemos el estudio de los procesos de hibridación y transversalización de las creencias y acciones en el contexto de la migración en tránsito; la dimensión simbólica y el sentido trascendental que tiene

la religión individual para los migrantes; los procesos de cambio, transformación o reelaboración que experimentan las adscripciones religiosas de los creyentes durante su movilidad, entre otras.

Por último, valdría la pena sumar dos inquietudes más a la agenda académica. Primero, la pertinencia de estudiar la relación religión-migración en tránsito desde un enfoque interseccional, a fin de considerar otras variables –género, sexualidad, etnicidad, etcétera– que puedan ser relevantes en la comprensión de las necesidades, especificidades, riesgos y condiciones de vulnerabilidad que enfrentan las personas migrantes durante su desplazamiento. Segundo, examinar si nuestras propuestas conceptuales tienen algún punto de encuentro con la noción de mapas imaginarios de ruta y mapas espirituales (Juárez 2020), con la intención de sumar esfuerzos que abonen a la consolidación del presente campo de estudios.

Referencias bibliográficas

Burawoy, Michael. 1998. The extended case method. *Sociological theory*. 16(1): 4-33.

Cervantes, Maya. 2017. "Migrantes Centroamericanos en tránsito: salud, medicina y religiosidad". En: Renée de la Torre y Patricia Arias, (coords.), *Religiosidades transplantadas: recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. pp. 245-270. México: COLEF-Juan Pablos.

_____. 2016. "Sólo le pido a dios protección y salud: entrecruce de salud y religiosidad en migrantes centroamericanos indocumentados en su paso por México". Tesis de maestría. COLEF. Tijuana.

D'Aubeterre, María. 2005. San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del Estado de Puebla. *Relaciones*. XXVI (103): 18-50.

Díaz, Rodrigo. 1998. *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos, UAM Iztapalapa.

Gluckman, Max. 2006. "Ethnographic data in British Social Anthropology". En: T.M.S Evens y Don Handelman, *The Manchester School: practice and ethnographic praxis in Anthropology*. pp. 13-22. New York: Berghahn Books.

_____. 1991. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

_____. 1958. Analysis of a social situation in modern Zululand. *Rhodes-Livingstone Paper*. (28): 1-27.

Guizardi, Menara. 2012. Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman. *Revista internacional de investigación de identidad colectiva*. (2): 1-47.

Hernández, Miguel. 2002. "Creyentes religiosos en movimiento. La intersección de búsquedas identitarias entre México y Norteamérica". En: María Anguiano y Miguel Hernández (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*. pp. 89-204. México: COLMICH-COLEF.

James, William. 1994. *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Península.

Juárez, Elizabeth. 2020. Centroamericanas en México: Mapas imaginarios de ruta y mapas espirituales. *Odisea*. 7(1): 29-54.

Martínez, Luis. 2006. Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder. Dos esbozos teóricos para su análisis. *Alteridades*. 16(32): 135-152.

Martínez, Luis y Jiménez, Marleni. 2016. "Migración, cambio y conversión religiosa en San Baltazar Tetela, Puebla". En: Luis Jesús Martínez y Genaro Zalpa (coords.), *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. pp. 331-361. México: COLEF-Juan Pablos.

Mazariegos, Hilda y Tec-López, René. 2022. "Transfronterizas: el entrecruce entre lo religioso y la migración trans centroamericana en México". En: *Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe*. pp. 2-9. Buenos Aires: CLACSO. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/171440

Odgers, Olga. 2009. "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión". En: Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. pp.13-29. México: COLEF-COLSAN-Porrúa.

Odgers, Olga y Rivera, Carolina. 2007. "Movilidad y adscripciones religiosas". En: Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. pp. 227-245. México: CIESAS-COLJAL-COLEF-Colmich-UQROO-SEGOB-CONACYT.

Pew Research Center. 2014. *Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica*. Washington: Pew Research Center. https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf

Rivera, Liliana. 2006. Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones internacionales*. 3(4): 35-59.

Salles, Vania y Valenzuela, José. 1997. *En muchos lugares y todos los días: vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: COLMEX.

Turner, Víctor. 2002. "Dramas sociales y metáforas rituales". En: Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual*. pp. 35-70. México: CONACULTA-INAH-ENAH.

_____. 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Vega, Heriberto. 2018. *Migración de tránsito y acción humanitaria*. México: UdeG.

La religión en las tramas estructurales de la nación

Carlos Garma Navarro[1]
Ariel Corpus[2]

Los textos presentados en esta sección dan cuenta de la vigencia de la religión en los entornos contemporáneos frente a las tesis que la marginaban, y cuyas posturas han tenido que replantearse gradualmente para dar lugar a la convivencia entre lo sagrado y lo profano. En los cuatro capítulos se muestra cómo lo religioso aún es parte del tejido fino con el que los actores sociales dan sentido a su pertenencia, a sus acciones y a sus requerimientos vitales. Además, muestran la presencia de lo religioso en las tramas estructurales que han sido clave para la conformación del México contemporáneo, a saber, la educación, las identidades, la política y la migración.

Por lo anterior, la lectura de cada capítulo deja al descubierto nuevas vetas que llevan a generar interrogantes, a prefigurar conjeturas, a replantear categorías y conceptos, así como a proporcionar marcos explicativos en diálogo con los actores sociales, con sus demandas, sus necesidades y sus proyectos de vida. A partir de lo anterior y, pensando en cómo lo religioso se articula con otros fenómenos, proponemos las siguientes notas a modo de conclusiones para dar pauta a futuras reflexiones.

La escuela secular y sus tensiones

En México, la educación ha sido un pilar de las políticas de la laicidad. Desde la separación de la Iglesia de las atribuciones del Estado moderno, tener la rectoría de los medios, mecanismos y contenidos ha sido un tema prioritario para los regímenes en turno. Si bien el establecimiento de una política educativa de corte científico ha tenido sus marcos de rigidez –por ejemplo, con la educación socialista en el Maximato–, hoy en día existe la posibilidad de que instituciones de corte

1 Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

2 Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México.

religioso brinden educación bajo sus modelos; siempre y cuando cumplan con determinados criterios de contenidos que deben desarrollarse bajo un modelo laico. No obstante, la educación impartida por el Estado está caracterizada por un marco de convivencia donde lo religioso no tiene cabida en los contenidos –o por lo menos eso es lo que se cree–.

En vista de lo anterior, cobra relevancia el trabajo de Andrea Meza Torres, quien habla de las tensiones que se viven entre la comunidad estudiantil de una universidad pública al sur de la Ciudad de México, y las políticas educativas en los espacios escolares, tanto dentro del aula como en otros espacios de la infraestructura –pasillos, jardines y caminos–. Asimismo, su trabajo da cuenta de las tensiones existentes entre el cumplimiento de la expectativa laica que debe tener el comportamiento de los estudiantes, frente a las convicciones que comparten en el marco de una creencia.

Tales tensiones son epifenómenos indirectos de otros dos espacios. Por un lado, el espacio de socialización primaria: la familia. Los grupos domésticos no solo son los transmisores más importantes de la creencia en los individuos, sino que también aquí la religión se presenta de modo privado e íntimo. Los ciclos vitales fungen como rituales de convivencia endogrupal donde se presenta una determinada homogeneidad en los modos de creer. Por otro lado, está el espacio de socialización secundaria: la escuela. Las instituciones educativas representan el espacio colectivo donde las creencias pueden llegar a ser disímiles, donde se conocen otros modelos de convivencia exogrupal y, desde luego, donde se incorporan nuevos aprendizajes que pueden confrontar lo aprendido en los espacios domésticos.

De esta tensión, Meza Torres describe los sentires y las experiencias que atraviesan los estudiantes universitarios, construyendo perfiles de los actores –católicos, evangélicos, ateos y sin religión– y caracterizando a la propia universidad –sus cuadros docentes, su personal, su normativa interna, la diversidad de grupos al interior del plantel educativo, entre otros–. Finalmente, estas tensiones evidencian otra problemática histórica y estructural que atraviesa a la escuela contemporánea, heredera de la racionalidad positivista: aquella vinculada a la generación del conocimiento como parte del proyecto de la modernidad occidental, en donde lo religioso queda relegado por asumir que no está asentado sobre los criterios de racionalidad.

Frente a tales modelos verticales, se entrevé que la denominada Nueva Escuela Mexicana (NEM) ha buscado dar un giro epistemológico en sus formas de enseñanza, recuperando pedagogías populares, de conocimiento local, de aprendizaje mediante proyectos comunitarios y de enfoque intercultural, que promuevan nuevas epistemes en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

En tal sentido, quedará por visualizar de qué modo se integran, o no, los elementos subyacentes a las cosmovisiones, a las tradiciones identitarias donde lo religioso se transversaliza con la cultura y, desde luego, al diálogo por la pluralidad de creencias.

Identidades religiosas con x

La identidad es uno de los temas antropológicos por excelencia. La búsqueda por comprender la otredad está atravesada por caracterizar la diferencia, y la antropología mexicana no estuvo exenta de esta discusión. La primera otredad cultural que se identificó fueron las identidades étnicas, viendo al sujeto indígena como el otro en el proyecto de la nación moderna. Con el paso del tiempo, se han sumado adjetivos a la discusión sobre identidad, siempre destacando las oposiciones y especializando los enfoques, como las identidades urbanas en contraste con las identidades rurales o campesinas.

No sin cuestionamientos, la identidad étnica se ha sumado a lo religioso (Garma 1993). Cabe recordar que, en un contexto convulsionado donde cientos de indígenas del sureste mexicano optaron por tener otra religión, surgieron las voces críticas de la izquierda marxista, quienes cuestionaron la existencia de una identidad étnica donde lo religioso se separaba del catolicismo popular y optaba por la aceptación de un nuevo credo.

Al considerar este debate, el trabajo de Cristina Mazariegos Herrera aborda la relación de las nuevas identidades en el marco de las sexodivergencias, analizando su participación en un importante rito de paso para el mundo cristiano: el bautismo. Desde luego, tal hecho está enmarcado por un contexto de discriminación respecto a la orientación sexual, frente a lo cual, este ritual cobra mayor relevancia pues es parte de las luchas de la población LGBTQ+ por ser reconocido como parte de la comunión cristiana bajo un nuevo paradigma de inclusión y participación plena.

La autora muestra la importancia del trabajo antropológico en el reconocimiento de las minorías sociales excluidas y marginalizadas de las estructuras de representación y decisión, en este caso, de las iglesias. Pese a ello, también da cuenta del modo en que los actores sociales reconfiguran sus elementos identitarios al construir nuevos espacios de pertenencia fuera de los marcos convencionales del creer. Esto es importante debido a que, si bien en algunos estados de la República se han logrado avances en la materia, se continúan enfrentando prejuicios a nivel social, lo que limita el ejercicio pleno de los derechos.

Uno de estos espacios son las estructuras eclesiales, donde subyace una paradoja: deben regirse bajo las leyes mexicanas, pero también están amparadas por su

libertad de conciencia –garantizada por la misma ley–, consecuentemente, pueden tener doctrinas en contra de los derechos de las minorías. Para hacer frente a esto, la autora muestra que la comunidad cuir ha efectuado nuevas lecturas de los textos sagrados. Tales exégesis tienen soporte bíblico-teológico (Althaus-Reid 2022) y devienen de las teologías latinoamericanas de la liberación que dieron voz a los sectores populares. Primero a los empobrecidos, luego a las mujeres y ahora a las identidades LGBTQ+. Es decir, no están situadas en el vacío ideológico ni fuera del quehacer teológico que se produce desde las experiencias marginales.

En suma, en el capítulo se vuelve a dar cuenta de la manera en que lo religioso participa en la construcción de las identidades. De este modo, las ritualidades cobran importancia en el mundo contemporáneo para generar cohesión social en un grupo. Asimismo, las lecturas de los textos sagrados han dejado de ser capitalizadas por las burocracias eclesiales y se vuelven capitales de los creyentes para restablecer la dignidad humana que les fue negada por las estructuras patriarcales, binarias y androcéntricas. Finalmente, se destacó de qué modo las identidades son parte de un constante devenir, es decir, que no son monolíticas, sino que se replantean en el marco de la complejidad social.

Las políticas de la fe

La relación entre religión y política siempre ha resultado un tema álgido en la sociedad. Aunque el modelo del Estado nación mexicano se funda sobre el principio histórico de la laicidad, la religión no ha sido excluida de las grandes tramas nacionales. Es más, esta relación se ha renovado a partir de la incursión de viejos actores conservadores que de nueva cuenta están buscando la incidencia, vía participación política; y de la emergencia de nuevos actores que, con su capital cultural y social, buscan encontrar nichos de acción partidista.

Entonces, aunque el tipo ideal del Estado laico trata de excluir lo religioso de la vida nacional y del espacio público, el segundo se niega a restringirse al espacio privativo e íntimo de las personas: su conciencia. De este modo, al ver la continuidad y la persistencia de lo religioso en el espacio público, se han cuestionado las teorías de la secularización que relegaban a la religión de las decisiones colectivas o nacionales, proponiendo nuevas formas de entender su presencia.

Con base en lo anterior, el texto de Ariel Corpus revisó la manera en que la religión ha sido comprendida a partir de un marco dicotómico que genera una serie de derivaciones sobre ella, pero que no se queda en una discusión conceptual, sino que tiene su correlato en el modo en que se percibe en la sociedad. Asimismo, cuestiona cómo en los espacios microsociales el paradigma dicotómico sobre el cual se ha construido el concepto 'religión', no siempre se presenta de modo segregado,

sino que es relacional. Finalmente, pasa revista a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público por las problemáticas que no puede resolver al estar pensada desde un paradigma de esencia, función e institucionalidad de prácticas y creencias religiosas.

La presencia de la religión en la vida pública del país, ha hecho necesaria la presencia de los científicos sociales para brindar explicaciones, lo que se ha hecho desde posturas que sostienen la necesaria aplicación del marco laico para marcar sus límites, hasta algunas posiciones más comprensivas, que distinguen con claridad las instituciones de los feligreses. Es claro que las expresiones religiosas que han buscado tener presencia en el espacio público son aquellas de corte integrista y fundamentalista, las cuales, mediante sus valores y su fe buscan incidir en la sociedad, ya sea que comulguen o no con su forma de pensar. Lo anterior se ha observado en distintos comicios en todo el continente americano. El último caso, al momento de publicar el texto mencionado, es la bancada del evangelismo blanco en Norteamérica, que apoya la presencia de Donald Trump en la presidencia de Estados Unidos.

Para la gran mayoría de los Estados nación que emergen del liberalismo decimonónico, la relación con lo religioso estuvo marcada por la pugna con el clero católico (Bokser 2020). Sin embargo, una diferencia en México es que la tensión escaló de tal modo, que es de los pocos países del continente que ha tenido un conflicto bélico con la iglesia católica, el cual marcó en gran medida la política exterior con el Vaticano hasta la reforma de 1992; al otorgar capacidad jurídica a las iglesias, hechas entonces asociaciones religiosas, se reestableció el diálogo institucional. Empero, ningún contexto es monolítico.

En el caso de lo religioso, ahora se desarrollan diversas expresiones que no necesariamente se adecuan a este marco o están interesadas en convertirse en asociaciones religiosas. Otras ni siquiera se consideran una religión, lo que implica la necesaria adecuación de la mirada de los científicos sociales para observar las negociaciones entre ambos campos. También es importante señalar que la pluralidad religiosa implica importantes cambios en los modos en que las creencias, devociones y espiritualidades se vinculan al campo de la política en sus múltiples acepciones: desde la representación partidista, la participación electoral, la búsqueda de resoluciones colectivas y la demanda por que el Estado garantice sus prácticas y creencias, en el marco del respeto y la tolerancia. En esta tarea, la antropología puede efectuar muchos aportes.

Movilidad humana y de creencias

En el tema migratorio, las condiciones de México hacen que se haya convertido, con el paso de los años, en un país de expulsión, de tránsito y, más recientemente,

de residencia para quienes no han podido cruzar la frontera con Estados Unidos. Históricamente, hay regiones expulsoras de migrantes, como el Bajío y el Occidente. A ello se han sumado con particularidad otros connacionales, como los oaxaqueños, quienes han conformado una amplia comunidad en Estados Unidos.

La migración de tránsito –o transmigración, como algunos lo denominan– se aceleró a partir del paso de personas centroamericanas que salieron de su país debido a las condiciones de precarización laboral, por desastres naturales y por la violencia exacerbada de las últimas dos décadas. Desde luego, a los centroamericanos se han sumado oleadas de haitianos y venezolanos que gradualmente han ocupado mayor presencia en el país. Estos últimos dos grupos son quienes, al ver frustrado su objetivo de llegar a Estados Unidos, se han incorporado a la dinámica local. De tal modo que, si bien México no es el país de destino, sí se ha convertido en el de residencia.

Considerando las experiencias migratorias, cabe cuestionarse qué importancia tiene la religión en la vida de las y los migrantes. Mediante su aporte, Luis Jesús Martínez lo explica en el segundo tipo de migración –la de tránsito–, considerando pertenencias al catolicismo, evangelismo y entre aquellos que no tienen afiliación religiosa. En suma, el autor rescata que las convicciones religiosas acompañan en todo momento al migrante, brindando seguridad, protección, orientación e incluso sanidad. Entonces, la religión se vuelve un recurso simbólico usado ante la incertidumbre y el peligro que conlleva la travesía.

El tema migratorio abre un amplio campo de análisis para la antropología. La centralidad del aporte del capítulo presentado muestra el modo en que la religión se hace presente en las situaciones límite (Parker 1993), en las maneras en que acompaña a los sujetos más allá de sus espacios geográficos y en dar cuenta de cómo la religión da sentido frente a la anomia. Sin embargo, hay otros elementos donde también aparece pues, frente a una problemática estructural donde los esfuerzos gubernamentales tienen sus límites, lo religioso emerge mediante organizaciones basadas en la fe que acompañan el paso de los migrantes, que les defienden ante las situaciones de injusticia e incluso los incorporan a sus proyectos. Es de todos conocido que muchas de las casas de migrantes, albergues y comedores hacen parte de instancias religiosas.

La migración también atraviesa otro fenómeno pues el migrante se ha convertido, para la delincuencia organizada, una oportunidad para obtener recursos de la extorsión a sus familiares. En su extremo, el episodio que causó indignación fue cuando un cártel del narcotráfico secuestró, torturó y asesinó a 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, principalmente centroamericanos. Un caso similar atraviesa ese contexto al momento de escribir la presente conclusión: Teuchitlán, Jalisco, en donde se ha encontrado evidencia que apunta a la desaparición física

de cientos de personas, muchas de las cuales fueron engañadas y migraron en búsqueda de oportunidades laborales a razón de la precarización que ha lacerado la economía nacional. Frente a estos casos, de nueva cuenta la religión está presente mediante organizaciones que buscan justicia, en el acompañamiento a familiares que buscan a sus desaparecidos y en la espiritualidad que generan los apoyos entre mujeres (Juárez 2024). Asimismo, acompañan las tareas de búsqueda de restos y evidencias de fosas clandestinas.

Por un lado, aunque la tarea de la antropología se mantiene en la neutralidad epistémica al indagar y comprender estos fenómenos, su labor es importante para dar cuenta y exponer estas situaciones con el fin de llegar a un público más amplio que el académico. Así como para dar voz a los actores que hacen parte de esta trama, en este caso, detallando cómo la religión tiene un papel primordial.

Por otro lado, no se puede pasar por alto que la antropología es una disciplina cuya sensibilidad debe efectuarse con ética, sin exponer a los actores sociales, sin vulnerar su información sin consentimiento, ni lucrar con el dolor humano en estos casos. A partir de ello, también han tenido auge diversas formas del quehacer antropológico, como las militantes y comprometidas que trabajan a la par de estas organizaciones.

Aportes y retos

Finalmente, en esta última parte buscamos segmentar algunos aspectos que puedan darnos cuenta de los aportes y los retos que se tienen por delante en el quehacer antropológico. Estos se retoman a modo de ejemplo a partir de los trabajos que contiene esta obra.

1. Frente a los procesos secularizadores, lo religioso permanece como función y sentido de pertenencia en un contexto de redefiniciones identitarias, de procesos de desplazamiento interno y externo, como disputa por los símbolos de representación popular y como tensión en los espacios donde convergen formas disímiles de pensar. La religión está presente porque es importante para el actor social.

2. En los textos presentados, se observa un compromiso con la sociedad y con los sujetos de la investigación. Desde sus inicios, la neutralidad del investigador frente a su problemática de investigación y con las personas estudiadas, nunca fue aceptada en la antropología mexicana. Las demandas sociales que aborda la antropología llevan necesariamente a tomar una postura.

3. Se parte de una información situada, donde la posición de cada autor es más que evidente. Es claro que la exposición muestra cómo tienen una posición clara frente al tema de investigación y así se muestra desde el inicio. Las experiencias, intereses y agendas de cada uno de ellos están presentes al momento de la escritura, y se plasman con argumentaciones y debates que no se cierran, por el contrario, abren nuevas discusiones.

4. En los trabajos presentados se plantean nuevos temas y hacen presencia nuevos actores que habían sido ignorados o invisibilizados. Asimismo, los trabajos muestran que se pueden recuperar aspectos analizados previamente, pero desde perspectivas novedosas.

5. Estos capítulos llevan a pensar en el papel del antropólogo hoy en día, como un profesional que, privilegiando el trabajo etnográfico, puede coadyuvar a dar cuenta de las problemáticas y demandas sociales mediante dar voz a los actores sociales en escalas micro.

6. Se observa, a partir de los trabajos presentados, un apoyo a la formación de una sociedad más tolerante y pluralista. Desde el ámbito de la religión, es cada vez más claro que la diversidad en creencias y prácticas en México es un hecho evidente, y que la aceptación mayoritaria de las expresiones religiosas en la sociedad es una cosa del pasado.

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcella. 2022. *Dios cuir*. México: IBERO.

Bokser, Judit. 2020. "Acercamientos conceptuales y socio-históricos a múltiples modernidades: secularización, laicidad e identidades colectivas". En: Pauline Capdevielle y Fernando Arlettaz (coords.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina*. pp. 31-65. México: UNAM.

Garma, Carlos. 1993. "La identidad social en las minorías religiosas". En: Rodolfo Casillas (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México*. Algunos estudios de caso. pp. 91-106. México: FLACSO.

Juárez, Gabriela. 2024. "Potencialidad de las mujeres buscadoras de sus familiares desaparecidos en el cruce con la espiritualidad feminista". Tesis de doctorado. IBERO. México.

Parker, Cristián. 1993. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Chile: FCE.

SECCIÓN XVII

LA FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA Y LOS MERCADOS DE TRABAJO EN MÉXICO

SECCIÓN XVII

LA FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA Y LOS MERCADOS DE TRABAJO EN MÉXICO

Presentación

Patricia Torres Mejía[1]

La formación de la antropología en México ha sido objeto de múltiples publicaciones. Representantes de México en la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) consideraron la pertenencia de incluir este tópico que, al no ser temático, sí permitiría ver en dónde se acuerpan académicas y académicos de nuestra disciplina, quienes a la par de hacer investigación forman profesionistas en nuestro campo. A continuación menciono trabajos previos sobre la formación de profesionistas, trabajos que han sido considerados por los ensayos que conforman este bloque y que se caracterizan por integrar a varias instituciones.

Destacan los 15 volúmenes del libro *Antropología en México. Panorama histórico*, coordinados por Carlos García Mora de 1987 a 1988 desde el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El volumen siete está dedicado a las instituciones en que se formaban profesionistas. Quince años más tarde, como resultado del proyecto Antropología de la Antropología (AdelA) de la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA), Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa coordinaron la publicación *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación*. Se trata de dos volúmenes que contienen ensayos que fueron resultado de varios años de investigación compartida con colegas de las diferentes instituciones integrantes de la red (Krotz y de Teresa 2012).

Diez años después, Gustavo Lins Ribeiro, Anne W. Johnson y Nicolás Olivo Santoyo editaron el dossier "La antropología mexicana" en el número nueve de la revista *Plural*. Estos son ensayos, producto de la segunda etapa de AdelA; uno de ellos, de la autoría de Olivo y Cruz (2022), se dedica a la formación en campo en diferentes instituciones de educación superior.

Un fruto más de las comisiones de la RedMIFA es el catálogo de tesis a cargo de Roberto Melville, quien lo ha extendido a un catálogo latinoamericano con apoyo de las instituciones de la ALA. En septiembre de 2024 contenía 15 países en la plataforma: https://mx.antropotesis.alterum.info/. El catálogo de tesis de

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

México continúa actualizándose y es una herramienta de consulta obligada para formadores en la disciplina.

El presente volumen pretende avanzar sobre lo ya escrito, llenar algunos huecos y difundir por este medio cómo cinco colegas observamos la manera en que formamos a futuras y futuros profesionistas en la antropología social. Son cuatro ensayos que presentan diferentes aspectos de la formación. El primero, a mi cargo, hace un recorrido sobre cómo va abriendo camino la disciplina antropológica en México para llegar a la situación actual. Ubica a las 31 instituciones en donde se titulan antropólogas y antropólogos en tres niveles de formación: licenciatura, maestría y doctorado. Incluye un mapa de su ubicación y un recorrido por todos los programas.

La información proviene de diferentes publicaciones, pero el contenido está tomado de su presentación de las páginas de cada institución, visitadas en 2024. Las páginas son listadas en un anexo a la bibliografía, lo que permite acercarse a cada una de ellas. El recorrido por los planes de estudio –no presentado con detalle– permite ver lo que es común y algunas diferencias. Indica cómo se tiende a la homogeneización de los tiempos de formación, desaparición de las tesis en el nivel licenciatura y en varias maestrías, por seguir parámetros acordados por instituciones evaluadoras y financiadoras de becas.

Ello en detrimento de la formación teórico-metodológica y, sobre todo, en la posibilidad de investigación prolongada en campo. Es en los programas de doctorado donde llega a subsanarse la formación en la investigación. También enfatizo las ventajas de una asociación de ayuda mutua, la RedMIFA, que ha permitido menguar los efectos de la fiscalización neoliberal en la educación superior. Los otros tres ensayos dan cuenta de problemas puntuales, que de hecho afectan a la mayoría de los programas de formación.

El segundo ensayo versa sobre el deterioro de las condiciones laborales de quienes ejercen la disciplina en México. El ensayo se apoya en la información generada por una encuesta sobre condiciones laborales que respondieron más de 600 colegas en 2016. El número creciente de titulaciones llegará pronto a diez mil, más no así la oferta de trabajo para la que fueron formados. El ensayo presenta el deterioro de las condiciones laborales de los titulados en antropología e indica cómo en los últimos años, la falta de oportunidades laborales en la profesión provocó una caída drástica en el número de aspirantes en varias instituciones formadoras en antropología. Tendencia que se ha agudizado a partir de la pandemia de COVID-19.

Los dos últimos ensayos tienen por objeto profundizar sobre cómo se forman profesionistas de la antropología en el norte y en el sur de México, escogidos por ser espacios de investigación privilegiada por estudiosos extranjeros que dan

cuenta de procesos civilizatorios contrastantes. El estudio sobre el norte relata el enorme desafío que fue establecer la Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua (ENAH-Chihuahua); desafío que, desde 1990 a la fecha, sigue vigente por la precariedad de los recursos asignados a la escuela en un estado con grandes capitales: empresas maquiladoras, agroindustriales y ganaderas marcan un fuerte contraste con las poblaciones marginadas, especialmente los pueblos indígenas rarámuri.

El ensayo sobre la formación en el sur se concentra en el estado de Chiapas, especialmente en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, mostrando dos paradojas de la formación que se manifiestan en las demandas del tipo de ensayo de tesis esperado. El autor introduce al debate sobre los retos actuales a los que se enfrenta la formación disciplinar, los efectos de la pandemia por COVID-19, los nuevos ejercicios de enseñar a distancia usando plataformas virtuales y el acceso diferenciado de alumnos y alumnas por computadoras, tabletas, celulares, aplicaciones de internet y uso de programas de inteligencia artificial. Asimismo, ambos ensayos cuestionan las posibilidades de hacer investigación para tesis en contextos de creciente violencia.

Esperemos que los ensayos den buena cuenta de cómo formamos antropólogas y antropólogos en México, y permita comparar cómo resuelven problemas similares los colegas que forman en otras latitudes.

Referencias bibliográficas

De la Peña, Guillermo. 1996. "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana". En: Rutsch Mechthild (comp.), *Historia de la antropología en México, fuentes y transmisión*. pp. 41-81. México: IBERO-Plaza y Valdez-INI.

García, Carlos (coord.). 1987-1988. *La antropología en México. Panorama histórico.* 15 vols. México: INAH.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana (eds.). 2012. *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación*. vols. I y II. México: Red MIFA-UAM-Juan Pablos.

Olivos, Nicolás y Cruz, Gerardo. 2022. "El trabajo de campo en la formación de antropólogas y antropólogos en México. Mitos, realidades e innovaciones". *Plural*. 5(9): 31-64.

La formación de antropólogas y antropólogos en México, 1910-2024

Patricia Torres Mejía[1]

En este ensayo presento las características de la formación de profesionistas en Antropología Social en México, que en 2024 está a cargo de 31 instituciones de educación superior: 28 públicas, sostenidas principalmente con presupuesto federal y estatal; tres de estas son centros de investigación federales de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Las restantes son universidades privadas sostenidas por cobro de colegiatura y otros apoyos. En esta presentación hago un recorrido sobre cómo se va abriendo camino la disciplina antropológica en México para llegar a la situación actual.

Asimismo, ubico los lugares del país en los que se encuentran las 31 instituciones que ofrecen programas de formación de antropólogos y antropólogas sociales. Presento los programas que se ofrecen en los estados de México con una breve reflexión sobre los objetivos de los tres niveles de formación –licenciatura, maestría y doctorado– y sobre su plan curricular, tal y como se indica en sus páginas. El propósito es mostrar cómo, en gran medida, los modelos de formación están determinados por los requisitos de las fuentes de financiamiento. Termino con algunas consideraciones de temas pendientes.

Inicio de la formación en antropología en México

El reconocimiento de la antropología como área del conocimiento, se da a finales del siglo XIX en Europa y más tarde en los Estados Unidos de América; en gran medida por naciones de Europa que suplen la hegemonía del imperio español. Las expansiones e invasiones en África, Asia, sureste de Asia y colonias españolas de América Latina, obligaron a los colonizadores a dar cuenta de sociedades muy distintas a la propia. Explicar el porqué de la diversidad va de la mano de debates

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

y elucidaciones científicas basadas en diferentes paradigmas sobre sociedades, en su mayoría, sin Estado.

Médicos, juristas, filósofos laicos o misioneros, burócratas y representantes de los países conquistadores, dedicaron ensayos y libros a la descripción y análisis de lo observado. Sus pesquisas se usaron para dar explicaciones naturistas o moralistas sobre este comportamiento humano. Sus reportes y reflexiones se centraron en el interés de buscar cómo incorporar a estos grupos a la sociedad conquistadora, así como a civilizarlos para poder beneficiarse de su mano de obra y riquezas territoriales. Reflexiones que ya se habían dado en previas expansiones coloniales en diversas partes del mundo (Palerm 1974).

La explicación de la diversidad de manifestaciones físicas y de organización social devino en la creación de esta nueva disciplina. De hecho, dos de los primeros académicos en recibir la cátedra de antropología hicieron investigación en México: Edward Burnett Tylor ostentó el primer nombramiento como antropólogo en 1896 en la Oxford University en Inglaterra y Franz Boas en 1898 en la Columbia University en Estados Unidos de América. El primero llegó a México por razones de salud, de su estancia y recorridos en el país, publicó en 1861 *Anahuac: Mexico and the mexicans, ancient and modern* (Tylor 1861). Franz Boas vino a México en 1911 para fundar la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana.[2] Boas contaba con el interés de directivos de la Universidad de Columbia y tenía contacto con estudiosos sobre México –tanto nacionales como extranjeros– de la arqueología y la diversidad étnica. Su ensayo *The History of the American race* publicado en 1912 da cuenta de su interés por México.[3]

Las primeras cátedras de antropología en México se dieron a principios del siglo XX en el Museo Nacional.[4] El entonces dictador Porfirio Díaz, ya muy cuestionado,

---

2 Hay numerosos escritos sobre la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana. Revisé muchos de ellos y recomiendo tres en especial: de la Peña (1996), Rutsch (2000, 2015) y el volumen dos del libro editado por Krotz y de Teresa (2012a). Hay reflexiones distintas sobre el porqué del cierre de la Escuela Internacional. Las propuestas de ambos autores indican que, más que los problemas de inestabilidad política en la época revolucionaria, es la xenofobia lo que impide su continuidad.

3 Boas propone dos regiones culturales: una central avanzada, ubicada en áreas centrales de América, y otra marginal compuesta por grupos más simples, dispersos y con tecnologías más simples, ubicados en el sur y norte de América (Boas 1912).

4 "El Museo Nacional tuvo profesores de destacada trayectoria, como el doctor Nicolás León que impartía prehistoria y antropología física, Migue Othón de Mendizábal quien daba los cursos de antropología, Jesús Galindo y Villa que enseñaba historia o Genaro García que daba etnología. Otro investigador notable e igualmente profesor de etnología fue el destacado Andrés Molina Enríquez. El museo otorgaba becas o 'pensiones' para que los alumnos continuarán sus estudios, otro motivo más que elevó el prestigio del museo" (Coronado 2010: 223; Rutsch 2007).

preparaba los festejos del centenario de la Independencia de México y encargó a su amigo Leopoldo Bartres –conocido como el arqueólogo del porfiriato–, dar realce al México precolonial. Entre otras actividades relativas a la nueva disciplina, Porfirio Díaz fundó el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.[5] La antropología cobró interés especial por la presencia de investigadores europeos y estadounidenses, atraídos por las Américas y sus habitantes y con afán de realizar investigaciones históricas y científicas; un buen número de ellos participaban en las reuniones del Congreso Internacional de Americanistas, el décimo se llevó a cabo en México en 1985.

En este contexto se fundó la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, con el título en inglés de *The International School of American Archeology and Ethnology in Mexico*. Participaron tres países con sus respectivos representantes: México con Ezequiel Chávez, Estados Unidos con Franz Boas y Prusia con Eduard Seler, siendo este último su primer director. Franz Boas fue, sin duda, el principal promotor de la misma: buscó patrocinadores para financiar cursos, conferencistas y apoyo para las excursiones científicas a cargo de antropólogos extranjeros americanistas; quienes formarían con conferencias y salidas de campo a alumnos regulares, especiales y oyentes.

Los alumnos regulares serían, según el acuerdo, financiados con fondos de la escuela, dos de México y dos extranjeros. El objetivo de las excursiones era recabar datos arqueológicos y etnológicos para analizarlos más tarde y así dar respuestas sobre la civilización del centro de México; a estas tareas se sumó recabar datos lingüísticos y de la cosmovisión de los sobrevivientes de esas culturas.[6]

Al final de cada ciclo escolar, Franz Boas organizaba una exposición arqueológica en el Museo Nacional para mostrar los principales hallazgos de los alumnos de la escuela, además, en los informes anuales daba cuenta de los hallazgos arqueológicos y etnológicos. Así, la formación de estudiantes se hizo en aula y campo. Las "expediciones científicas" incluyeron excavaciones en sitios arqueológicos –especialmente la recolección de cerámicas–, acompañadas de la recolección de datos de las poblaciones cercanas, denominadas en ese entonces

---

5 Antes Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia.

6 El capítulo dos del mecanuscrito de la tesis de antropología de Mayer, está dedicado a la Escuela Internacional. Además de una reseña sobre esta, ofrece la transcripción de informes y estados financieros de los tres años en que estuvo vigente. Por ejemplo, en el informe financiero del primer año, 1910-1911, el principal patrocinador es el gobierno de México con 6000 pesos, seguido por la Universidad de Columbia con 1000 pesos, la Universidad de Pennsylvania con 894.05 pesos, la sociedad Hispánica de América o *Hispanic American Society* con 1002.11 pesos, el señor Homer E. Sargent con 399.50 pesos y el señor Edward D. Adams con 200.00 pesos (Mayer 1976).

como tribus. Se recolectaron datos de fenotipos, lengua materna, manifestaciones artísticas, cantos, ceremonias y otros relatos como leyendas.

Los alumnos mencionados en el primer año fueron el Sr. Menchling en Tuxtepec, el Sr. Mason en el norte con tepecanos "sic", el Sr. Manuel Gamio en Teotihuacán, el Sr. Niven en Azcapotzalco, y una alumna, la Srita. Isabel Ramírez Castañeda en Culhuacán. Cito de Boas la orientación etnológica de las expediciones: "Es muy urgente el trabajo lingüístico y etnológico, porque ya desaparecen los idiomas indígenas y, las costumbres antiguas… Quizá con la cooperación enérgica de todos, se podrán salvar muchos de los restos que sobreviven. Después de algunos años, será muy tarde" (Mayer 1976: 116).

Los hallazgos de alumnos de esta escuela se repitieron en la exposición de cada uno de los tres años en que estuvo vigente. El segundo estuvo a cargo del Prof. Jeorges Engerrand de Francia, nacionalizado y residente mexicano, quien mencionó a dos alumnos con apoyo económico: Alden Mason y Paul Radin, de instituciones norteamericanas dedicadas a la etnología, lingüística y folclore. Por parte del gobierno de México, de nuevo se encontraban la Srita. Isabel Ramírez Castañeda[7] y el Sr. Manuel Gamio, ambos dedicados a la arqueología.

El último informe transcrito de la Escuela fue del año 1913-1914, lo entrega Alfred Marston Tozzer de la Universidad de Harvard. El presidente de la junta administrativa continuó siendo el profesor Ezequiel Chávez, México patrocinó a los mismos estudiantes, Alemania y la Sociedad Hispana de América patrocinaron a Leopoldo Wagner, quien estudió la literatura, lengua y tradiciones españolas en regiones del Golfo de México. La Universidad de Pennsylvania patrocinó una vez más a William H. Mechling, quien continuó los estudios del náhuatl en Tuxtepec, Veracruz, otros pueblos de Tehuantepec y Los Tuxtlas y de Oaxaca. Por la Universidad de Harvard se mencionó a L. Clarence, quien continuó con su trabajo estratigráfico en zonas cercanas a la Ciudad de México.

No he encontrado transcripciones de conferencias dictadas en México a los estudiantes por profesores de la escuela internacional. Encontré la publicación de siete conferencias que Franz Boas impartió en el curso de Antropología General, que dictó en 1911 como profesor extraordinario de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México.[8] Las conferencias indican la importancia que da Boas al registro cuidadoso de fenotipos –razas–, lenguas, expresiones culturales y sus cambios o adaptaciones a entornos geográficos específicos.

---

7 Vivió de 1881 al 26 de marzo de 1943. Es considerada la primera arqueóloga de México.

8 La reimpresión de las conferencias la hizo en 1991 la Universidad de Querétaro, y estuvo a cargo de Jacinta Palerm Viqueira.

Las causas del cierre de la Escuela Internacional, sugiere Guillermo de la Peña (1996), fueron más por tensiones xenofóbicas que por la inestabilidad política de México provocada por levantamientos armados contra el Porfiriato. No obstante, los alumnos de la escuela continuaron activos en México. Por ejemplo, tenemos a Manuel Gamio, alumno de Boas, a quien nombraron director de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos (1917-1919); cuando se integró a la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1924, queda a la cabeza de la Dirección de Antropología. Gamio puso en práctica el legado de Boas: la investigación de campo para dejar registro de las poblaciones ancestrales antes de su incorporación a la nación. En esos años Gamio terminó su investigación sobre Teotihuacán y recibió el título de doctor en 1922 en la Universidad de Columbia. Dedicó su labor a la antropología aplicada desarrollando proyectos pensados para mejoras de la población indígena (Reynoso 2013: 339).[9]

Es a partir de 1937, con el presidente Lázaro Cárdenas, que se dio un nuevo ímpetu a la antropología. Se creó un Departamento de Antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del recién fundado Instituto Politécnico Nacional (IPN). En donde abrieron las carreras de Antropología Física y Antropología Social, entendidas como de formación para su aplicación práctica y con espíritu socialista. Su primer director fue el profesor Rubín de la Borbolla, médico quien, al igual que otros profesores, era autodidacta en la disciplina (Coronado 2010: 235).[10]

Un año más tarde se fundó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Con el fin de evitar la duplicidad de funciones, se firmó un convenio de colaboración entre el INAH, el IPN y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde ya impartían cursos en ciencias antropológicas. El convenio estableció un plan de estudios único que "evitó que los profesores tuvieran que dar cursos semejantes en las distintas instituciones" (Krotz y de Teresa 2012a: 24).

En la Escuela de Antropología del INAH, las investigaciones de alumnas y alumnos fueron coordinadas y orientadas bajo los recursos y esquemas de las organizaciones antropológicas norteamericanas asentadas en nuestro país (Coronado 2010: 244). En 1946 la escuela recibió su nombre actual: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). No fue sino hasta 1970 que los títulos de maestro los otorgó la UNAM por convenio con el INAH.

---

9 José Vasconcelos, primer ministro de Educación Pública (1921-1924), propone la creación de tres universidades nacionales: la del norte con sede en Monterrey, la del poniente en Guadalajara y la del sureste en Mérida. En 1922 se fortalece la Universidad Nacional ubicada en la capital de México, con el interés de seguir los estudios de las poblaciones aborígenes.

10 El trabajo de Coronado (2010) está basado en entrevistas a alumnos y profesores de los primeros años de la carrera en el IPN.

A la par del desarrollo de la formación de antropólogos en la ENAH, en 1940 se fundó el *Mexico City College*. Institución estadounidense ubicada en la Ciudad de México con orientación bilingüe y creada para ofrecer programas de *liberal arts* –artes liberales– a residentes angloparlantes y a estudiantes mexicanos con dominio del inglés. También ofreció la salida en Antropología general, con énfasis en arqueología y etnología. Una parte importante de sus estudiantes fueron veteranos estadounidenses de la Segunda Guerra Mundial. Ofreció un máster en Antropología desde 1948, así, antropólogos extranjeros y mexicanos dieron cursos en dicha escuela, que es el antecedente de la actual carrera de Antropología de la Universidad de las Américas en Puebla.[11]

En la década de 1950, se introdujo la formación en Antropología en dos universidades más: la Universidad Veracruzana (1944) y la Universidad de Yucatán (1958).[12] La primera inició actividades académicas en Antropología en 1957, en la Facultad de Antropología que albergó las actividades de formación con dos especialidades: Arqueología y Antropología Social, un año más tarde agregó la especialidad en Lingüística. Asimismo, fundó el Instituto de Antropología para actividades de investigación y el Museo de Antropología para exposiciones de hallazgos. La segunda se creó por el entonces rector Francisco Repetto Milán: nombrada Facultad de Ciencias Antropológicas, el rector la consideró necesaria para la región.

En estos programas la formación estuvo marcada por la presencia de tres vertientes de la disciplina: la arqueología, el indigenismo y la lingüística –la antropología física no tuvo la fuerza de las otras tres o se ubicaba en otras facultades–. Con ello se mantuvo la postura culturalista iniciada por Boas, y la investigación y aplicación del conocimiento se orientó a la población indígena de sus estados. Una segunda institución no gubernamental abrió en 1960 la carrera de Antropología Social, Etnología y Antropología Aplicada, se trata de la Universidad Iberoamericana AC (IBERO). Esta se fundó por la Compañía de Jesús en 1954, asociación civil que recibía apoyo de la presidencia de la república y quien sugiere que se abra con planes de estudios reconocidos por la UNAM.

---

11 "Durante los años 50 la Universidad se expande inaugurando un campus a las afueras de la Ciudad de México (km 16.5 de la carretera México-Toluca. Durante este periodo, el MCC fue acreditado por primera vez por la Southern Association of Colleges and Schools (SACS). Durante los años 60 la institución cambió su nombre a University of the Americas y más tarde a Universidad de las Américas AC. Durante esta década, la Universidad fue reacreditada por SACS a través de un autoestudio. La mayor parte de los estudiantes eran de origen estadounidense, por lo que se hablaba inglés en un 75% y español en un 25%" (UDLA s. f.) Ángel Palerm Vich, dio una clase en dicho plantel en 1951 (Torres 2016: 210).

12 La Universidad Nacional del Sureste fue fundada en 1922 en Mérida, Yucatán. Fue un proyecto de José Vasconcelos –ministro de Educación– que tenía el fin de descongestionar a la de Ciudad de México. Entonces propuso tres universidades nacionales: la del norte con sede en Monterrey, Nuevo León la del poniente con sede en Guadalajara, Jalisco y la del sureste.

En 1960, el padre y sinólogo Felipe Pardinas junto con el Dr. Luis Gonzáles, recién doctorado en etnología en Francia, fundaron la carrera y al igual que en la ENAH, la UNAM otorgaba un título de 'maestro' –no reconocido como posgrado sino como grado para ejercer la docencia–. En él dieron clases jesuitas universitarios así como profesores y egresados de la ENAH.

En la década de los sesenta se dieron una serie de movimientos sociopolíticos que tendrían repercusiones en la orientación de la formación de antropólogos y antropólogas en México. Hubo protestas por la guerra de Vietnam, contra la falta de respeto a la autonomía universitaria y contra la agresión a movimientos obrero-campesinos. En lo que respecta a nuestra disciplina, hubo protestas por las políticas de integración de las poblaciones indígenas a la cultura nacional, así como el cuestionamiento de planes de estudios no acorde con la realidad mexicana por ser copia del modelo estadounidense. Eventos que llevaron a marchas estudiantiles en los que participaron activamente estudiantes y profesores de antropología de la ENAH y de la IBERO; dichos movimientos fueron cuestionados por el Estado y culminaron con la masacre del 2 de octubre de 1968, justo antes de las olimpiadas que estaban por celebrarse en México. Tres años después, nuevas protestas estudiantiles que cuestionaban cambios al modelo educativo toman de nuevo las calles el 10 de junio de 1971, un jueves de corpus que fue brutalmente reprimido.

El modelo de formación en la década de los sesenta y setenta, a nivel mundial y nacional, fue ampliamente cuestionado. Estos cuestionamientos se extendieron a las acciones educativas de la Universidad Iberoamérica.[13] La evaluación del entonces jesuita Pablo Latapí en 1968, llevó al cierre de instituciones educativas preuniversitarias al concluir que en su quehacer: "Alimentamos las estructuras del poder, contribuimos a mantener un orden social injusto" (Casas 2018: 50).

Ante la posibilidad de dejar la Universidad en manos de laicos, nos recuerda el arquitecto Casas, quien en ese entonces también era jesuita, que el Dr. Ángel Palerm, director de Antropología Social, refugiado republicano español, agnóstico y muy amigo del padre Meneses dijo: "Si los jesuitas salen de la Iberoamericana, yo salgo detrás de ellos, porque la Compañía de Jesús es la única institución que puede garantizar la libertad de cátedra y de conciencia en la universidad" (Casas 2018: 51). Lejos de cerrarse, esto dio cabida a instancias de Ángel Palerm y a profesores y profesoras de la ENAH, cuyo director no solo rechazó las propuestas de cambio curricular, sino que despidió y aceptó la renuncia de quienes estaban convencidos de la urgencia de cambios en la formación y en las políticas del Estado hacia la población indígena del país.

13 Resultado de la reflexión sobre el quehacer universitario ante los cambios de la postura de la Iglesia católica apostólica romana, la IBERO deja de ser una universidad católica para optar por el modelo de universidad pastoral de inspiración cristiana, con el fin de integrar valores cristianos a la cultura de la sociedad (Casas 2018).

El indigenismo y el culturalismo fueron cuestionados seriamente como paradigmas en la formación de antropólogos, entonces emergió el materialismo histórico. Bajo el liderazgo de Ángel Palerm y Arturo Warman –primer director laico– se hizo una reestructuración de la licenciatura, se gestaron nuevos proyectos de formación e investigación, se creó el primer posgrado con nivel de maestría y doctorado en México, se recibió a investigadores y estudiantes visitantes de otros países –quienes compartieron sus perspectivas teóricas y resultados de investigación– y se consiguieron becas para que estudiantes hicieran estudios de doctorado en el extranjero.[14] En 1982, a raíz de la muerte de Ángel Palerm y la baja de solicitudes de ingreso, la IBERO cerró la licenciatura, no obstante, la oferta de posgrado continúa vigente.[15]

La década de los setenta fue de expansión en programas de antropología. Por ejemplo, en 1973 se formó el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que incluye formación de doctores. En 1975 se fundó el Departamento de Antropología en la Unidad Iztapalapa de la recientemente fundada Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). En 1977 se abrió la carrera de Antropología en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM); en 1979 se abrió la licenciatura en Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), la maestría en Antropología Social de El Colegio de Michoacán (Colmich) y las especialidades de la ENAH se convierten en licenciaturas.[16]

Los programas de estudio de antropología en las instituciones existentes y en las de nueva creación, buscan formar profesionistas socialmente comprometidos. En la crítica al modelo norteamericano, observo que surgen dos tendencias curriculares: una más orientada a formar profesionistas para acelerar el camino a la revolución de clases, con una fuerte carga de lecturas de Carlos Marx y seguidores. Y otra con la intención de formar profesionales críticos conocedores de las diferentes vertientes de la disciplina y en búsqueda de fortalecer una antropología mexicana.[17]

---

14 Más detalle sobre la presencia de Ángel Palerm en los cambios desde la IBERO pueden verse en: Torres (2016).

15 En ese mismo año se cerró la licenciatura en Antropología Social con menos de diez años de vigencia en la Universidad Autónoma de Guadalajara, la cual era una institución privada.

16 Se dio un intenso debate sobre la currícula formativa en estas nuevas instituciones. Recomiendo la lectura del excelente trabajo de Licona *et al*. (2012) sobre este debate en la BUAP.

17 En 1974 se funda el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), desde entonces, está integrado por profesionistas con cédula oficial. Entre sus competencias tiene vigilar el ejercicio profesional, difundir las investigaciones realizadas por sus socios y otros especialistas en las disciplinas antropológicas. También ofrece un espacio de encuentro entre colegas y profesionistas para fomentar debates propositivos sobre los grandes problemas nacionales. Particularmente, busca crear contactos y redes con las antropologías mundiales, sobre todo con las que se cultivan en América Latina.

La década de los ochenta inicia en México con una fuerte crisis financiera. Es una crisis que afecta a diferentes naciones en el mundo, con grandes déficits que se manifiestan en una creciente inflación. Lo cual dio pie a recomendaciones del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional para sanear las finanzas públicas, básicamente, estas sugieren evitar la participación pública en la actividad económica y restringir el gasto del gobierno. A esta nueva etapa del capitalismo se le denominó neoliberal (Arcudia 2020).

El impacto se deja sentir en los bajos presupuestos asignados a la educación superior. Una de las primeras acciones para promover avances en la producción de conocimiento, fue el Sistema Nacional Investigadores (SNI) que inició en 1984 por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) –hoy SECIHTI–. Dicho sistema busca reconocer la labor de las académicas y académicos que destaquen en la producción de conocimiento científico y tecnología –la beca o estímulo está condicionada a evaluaciones periódicas por pares disciplinares–.[18]

La década de los noventa –en la que se fortalece el modelo neoliberal– se caracteriza por la creación de organismos de pares dedicados a la evaluación y certificación de las actividades universitarias; evaluaciones de las que dependen montos extraordinarios que perduran hasta 2020 con un fuerte impacto en la educación superior. Académicos y académicas responsables de la gestión y la formación, se preocupan más por cumplir con los parámetros indicados por los mecanismos de evaluación, que por el contenido de la misma. Entre ellos están los Comités Interinstitucionales para la Evaluación de los Programas de Licenciatura de Educación Superior (CIEES) y los comités de pares, que evalúan posgrados para integrar el padrón de programas de posgrado de calidad. Cada año van agregándose nuevos indicadores, asimismo, la calidad de la planta académica y la infraestructura se consideran centrales para conseguir titular en 'tiempo y forma'. Los cambios en los programas de estudio de antropología se dan en las instituciones existentes y en las de nueva creación; todas buscan formar profesionistas socialmente comprometidos.

La Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) propone y logra, además de los fondos para infraestructura, un fondo para fomentar la superación académica de profesores universitarios, ya que pocos contaban con estudios de posgrado y menos hacían investigación. Entonces, el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) inició en 1996. Se trató de principios coherentes con el Plan Nacional de Desarrollo (1995-2000) del presidente Zedillo, donde se planteó la necesidad de que las universidades contaran con

18 Tanto la ANUIES como el CONACYT surgieron, a principios de los años noventa, del cobijo y monopolio de la UNAM; también se hicieron propuestas de modernización acordes con los cambios de la orientación de las políticas públicas, sin menoscabo de la autonomía.

personal académico bien calificado y programas de estudio pertinentes y flexibles. Aunado a que estas universidades fueran formadoras de recursos humanos altamente competitivos en un mercado ya no nacional sino global, y la necesidad de que fomentaran la cultura de evaluación (García y Reyes 2001 como se citó en Licona *et al*. 2012: 128).

La solicitud en las carreras de antropología se incrementó a la vuelta del siglo. Considero que ello está relacionado con un evento que sorprende a la disciplina y, a la vez, la vuelve pertinente y atractiva. Se trata del levantamiento zapatista iniciado en enero de 1994 con la toma de las instalaciones municipales de San Cristóbal de las Casas en Chiapas por indígenas locales. Este movimiento atrajo la mirada mundial a la condición de marginación y pobreza de la población indígena en el país, entonces los antropólogos tomaron la palabra: la cuestión indígena es un problema no resuelto y agravado por la orientación neoliberal de la economía.

El siglo XXI inició con el fortalecimiento del modelo neoliberal que, siguiendo recomendaciones de organismos internacionales, ofrecía rutas nuevas para abatir la pobreza. Se reconoció el triunfo electoral del Partido Acción Nacional (PAN), después de setenta años de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Las políticas de evaluación a la educación superior se mantuvieron y perfeccionaron. Por otra parte, fue designado como subsecretario de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) el secretario general técnico de la ANUIES.

Así, el Dr. Julio Rubio presentó el Programa Nacional de Educación Superior 2001-2006, que se basaba en propuestas de la Asamblea General de la asociación que encabezó. El gobierno creó el Fondo de Inversión de Universidades Públicas Estatales con Evaluación de la ANUIES (FIUPEA), cuya distribución está basada en la evaluación por pares de acuerdo con el modelo de planeación propuesto en un Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI). Este considera todos los proyectos y programas de evaluación existentes con el fin de lograr que las Instituciones de Educación Superior (IES) logren mejores niveles de calidad en sus programas educativos y servicios.[19]

Con ello las instituciones –debido a propuestas de pares interinstitucionales y avaladas por la ANUIES– deben orientar su planeación siguiendo recomendaciones del PIFI y, en cierta manera, se ven obligadas a cumplir con las recomendaciones de los pares evaluadores y en mejorar los indicadores de calidad para poder acceder a fondos federales complementarios –necesarios para mejoras en infraestructura,

19 Me apoyo en el texto de Krotz y de Teresa (2012b) intitulado *Proyecto de Investigación "Antropología de la Antropología: diagnóstico y perspectivas de la antropología en México (AdelA) Etapa I (2005-2011)*; así como en las páginas de las IES para cubrir 13 años de información (véase Anexo).

plazas, becas, estímulos y sobresueldos–. Este modelo neoliberal fue cuestionado por académicos de diferentes disciplinas, pero optaron por responder al modelo para acceder a becas y fondos federales. El modelo de evaluaciones precedidas por autoevaluaciones, ya está internacionalizados en las instituciones y cuerpos académicos, al grado de que los reglamentos de licenciaturas, maestrías, especialidades y doctorados están dirigidos a satisfacer los modelos e indicadores sugeridos por la SEP y la SECIHTI.

Un ejemplo de ello se ve en la apertura de nuevos posgrados en diferentes IES y centros de investigación. Los posgrados se abren para apoyar y mejorar las credenciales de la planta académica, asimismo, permiten que más profesores y profesoras accedan al SNI, a recursos y a becas para la institución y sus estudiantes. Entre los requisitos para que un posgrado sea parte del padrón del Sistema Nacional de Posgrados de la SECIHTI, está el de contar un mínimo de ocho académicos con doctorado para la maestría y 12 para doctorado, quienes deben tener título de grado en la disciplina que oferta y contratos de tiempo completo en la institución. Sin embargo, el no contar con ello dentro de una disciplina, como el caso de la antropología, dio como resultado la apertura de posgrados en Ciencias Sociales que agrupan a profesores y profesoras de tiempo completo de diferentes disciplinas.

Hubo dos respuestas a las críticas al modelo educativo neoliberal que excluye a estudiantes con rezagos en su formación, generalmente por su condición marginada, y en ambas la antropología está presente. Se trata de dos modelos que quedan fuera de la evaluación del PIFI: el primero corresponde a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), fundada en 2001 y a la que se ingresa por sorteo; tiene una formación flexible y tiempos adecuados a las necesidades de cada estudiante. En sus dos campus se ofrece las licenciaturas en Sociología y Antropología Social.

El segundo modelo es el de las universidades interculturales, que se abrieron para satisfacer demandas de formación universitaria para jóvenes de pueblos indígenas; fue un compromiso de campaña que cumplió el presidente panista Vicente Fox (2000-2006). Actualmente, es un proyecto federal que inició en nueve estados de la república, participaron en su concepción e inicio un buen número de antropólogos y antropólogas. Sus programas son novedosos y ajustados a lo que se consideró pertinente a las necesidades de indígenas, la licenciatura con perfil cercano al de la disciplina antropológica es la de Lengua y Cultura (Torres 2013).

Una respuesta colectiva de colegas de la disciplina para buscar estrategias que paliaran la presión neoliberal, fue reunirse periódicamente –desde la década de los noventa del siglo pasado–. Inició por una convocatoria del director de la ENAH para intercambiar experiencias y repensar los caminos de la formación; a la segunda sesión se autonombraron como Asociación Mexicana de Formadores

de Antropólogos –incluyendo a la Etnología– con reuniones intermitentes en la década señalada. Las reuniones de la red reinician en el año 2000 y se formalizan al signarse un convenio de colaboración interinstitucional con la RedMIFA en diciembre de ese año. Se trata de una red única en su género que constituye un espacio de reflexión y elaboración de propuestas nacionales sobre la enseñanza-aprendizaje de la antropología.

Desde entonces, se reúnen semestralmente los responsables y representantes de distintos programas de antropología de todo el país. En 2007 inició –dentro de la Red– un proyecto de investigación de análisis crítico de la institucionalización de la antropología y su enseñanza en México, titulado "Antropología de la Antropología" (AdelA).[20] Además de las publicaciones de AdelA, se van creando comisiones puntuales de apoyo a profesores y estudiantes. Por ejemplo, la de los libros indispensables –que deben estar disponibles en bibliotecas– para una formación sólida, la de apoyo a las reuniones académicas de estudiantes y el Catálogo de tesis de antropología a cargo del Dr. Roberto Melville, actualizado hasta 2024 con apoyo de todas las instituciones participantes.[21] El catálogo, al momento de cierre de este ensayo, contaba con 9756 ítems y es, sin duda, una de las herramientas más potentes para conocer los temas y lugares en donde los estudiantes hacen investigaciones en los tres niveles de formación.

La RedMIFA y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC (CEAS) organizaron en 2010 el Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología; a partir de su tercera edición se denomina Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE). Desde entonces, es un congreso bianual con el compromiso de que:

> el desarrollo de las ciencias antropológicas y etnológicas contribuya al pensamiento crítico, a la búsqueda de soluciones a los grandes problemas del país y de la región y a la construcción de un orden social basado en los principios de los derechos humanos, la democracia y la justicia social.[22]

El CEAS, la RedMIFA y el COMASE son espacios que permiten conocer los dilemas en los que se encuentra la formación de la disciplina. Por eso, participar en ellos de manera continua permite tomar medidas colectivas, apoyos interinstitucionales

---

20 Dos publicaciones dan cuenta de ello: Krotz y de Teresa (2012b) y el número nueve de la revista *Plural* (ALA 2022).

21 El Dr. Roberto Melville ha extendido dicho catálogo a un catálogo latinoamericano de tesis en antropología con apoyo de las instituciones de ALA. Este contiene datos de 15 países: https://mx.antropotesis.alterum.info/

22 Declaratoria del primer congreso (Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología 2010: s. p.).

y mejoras en la formación, en un afán de evitar que el modelo productivista vaya en menoscabo de una formación sólida en la profesión.

Fue hasta 2018, con la llegada de un partido de izquierda moderada, que la orientación neoliberal fue cuestionada desde el Estado. Al momento del cierre de este escrito, el plan de gobierno plantea cambios revolucionarios en la llamada "Cuarta transformación" que, supuestamente, se lleva a cabo sin violencia y con un espíritu de beneficiar a la población más desfavorecida del país. Desafortunadamente, inicia con un espíritu de ahorro en el gasto en todas las áreas de gobierno bajo el lema de "austeridad republicana", recortes que se dan sin un estudio previo de las implicaciones en diferentes sectores de la sociedad.

Ello afecta a las políticas de educación superior, entonces, se cuestiona el sentido de las evaluaciones productivistas que no muestran su impacto social. Asimismo, su ampliación es fuerte para la antropología, disciplina que por su esencia requiere de partidas especiales para la formación en campo de estudiantes con acompañamiento de tutores, restringiendo el aprendizaje y la investigación sobre las problemáticas sociales. Aunado a ello, la pandemia por COVID-19 del 2020, prohibió el trabajo de campo para las investigaciones de tesis pues obligó, por casi dos años, el cierre de las instalaciones educativas con base en las medidas de aislamiento.

De tal modo, las más afectadas fueron las maestrías ya que las academias tuvieron que imaginar ejercicios de investigación no presenciales.[23] La educación escolarizada y tutorial se realizó en aulas virtuales: las lecturas obligatorias, ensayos y controles se entregaban a estudiantes vía plataformas. Además, la mayor parte del gasto de las IES se dedicó a la renta de plataformas para implementar cursos a distancia. El impacto de esta formación a distancia y el aislamiento en los hogares ha sido motivo de ensayos, pero aún estamos por conocer sus consecuencias en nuestro campo disciplinar. Por ahora, la baja en las matrículas se dejó sentir especialmente en nuestra disciplina, donde incluso se llegó a la amenaza de cierre de programas en algunas universidades.

Desde 2023 se ha retornado al aula sin interrupciones y con la posibilidad de investigación en campo, pero con menos apoyo por las mermas presupuestales. A finales de 2023, la Subsecretaría de Educación Superior presentó el nuevo modelo de evaluación que inició, como todos, con la autoevaluación. Se han agregado nuevos indicadores que obligan a pensar en el tipo de personas que se ha atendido en las aulas como consecuencia del modelo neoliberal. En este nuevo modelo

23 En varias IES se dio el caso de programas de maestría en las que no hubo ningún contacto presencial ni entre estudiantes ni docentes. Estas son licenciaturas en las que alumnas y alumnos inician sus actividades de campo sin ninguna supervisión presencial.

de evaluación se fomenta dar atención a estudiantes de poblaciones indígenas, afromexicanas o marginadas, a personas discapacitadas, a mujeres y a población no heterosexual.

El sexenio terminó en 2024 sin cambios profundos en la educación superior y con un nuevo modelo de evaluación puesto en marcha casi al finalizar el sexenio –que aún no ha dado respuesta–. Las elecciones para el sexenio que inicia en octubre del 2024 prometen la continuidad a la Cuarta Transformación, proyecto del partido denominado Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) y dos partidos aliados. Se anunció elevar a rango de secretaría al CONAHCYT, cuya primera tarea es hacer el proyecto nacional de la Universidad Rosario Castellanos y de la Universidad de la Salud que, desde 2022, operan en la Ciudad de México.

Su finalidad es ofrecer una opción educativa de nivel superior sin procesos que promuevan la desigualdad y el acceso diferenciado, por lo que no piden como requisito un examen de admisión. La modalidad de enseñanza es 'autogestiva' acompañada de diversas modalidades, unas con mayor carga virtual que otras. Aunque en sus licenciaturas, especialidades, maestrías y doctorados no hay carrera de antropología, más de la mitad tiene una orientación a problemáticas sociales abordadas por nuestra disciplina, por ejemplo: género, racismo discriminación, problemas urbanos, minorías, sustentabilidad, derechos humanos y medio ambiente.

Aún están por verse los resultados de la política "por el bien de todos, primero los pobres" en los programas de formación de antropólogos y antropólogas. Programas, sin duda, socialmente pertinentes pero que requieren salir de la tendencia a homogeneizar currículas y tiempos de formación. Se debe insistir en que la investigación en campo requiere de tiempos distintos y de presupuestos extraordinarios, y que para una formación integral no puede entenderse una antropología sin la generación de datos *in situ*.

En el siguiente apartado presento a las instituciones que cuentan con programas de antropología, así como algunas reflexiones sobre las orientaciones de los niveles de formación superior. Por otra parte, la homogeneización en tiempos de formación, indicadores de eficiencia y baja presupuestal para formación en campo y nuevas plazas, las presento al ir comentando sobre programas e instituciones.

Formación en antropología en instituciones de educación superior en 2024

A la fecha, México cuenta con 31 IES que ofrecen la carrera en antropología, en su mayoría con el título de antropología social. Como indiqué al principio, 28 son públicas y están sostenidas principalmente con presupuesto federal y estatal; tres de

estas son centros de investigación federales adscritos a la SECIHTI. Las tres restantes son universidades privadas sostenidas por cobro de colegiatura y otros apoyos.

Están ubicadas en 22 de los 32 estados de la federación. La mayoría ofrecen títulos de licenciatura, seguidas por maestría y pocas brindan doctorado. Todas están inscritas en la ANUIES[24] que alberga 251 instituciones tanto públicas como privadas, y que cumplen con los requisitos mínimos de calidad formativa –instalaciones, presupuesto, planta académica, requisitos de ingreso y egreso y calidad en sus planes de estudio– de acuerdo con evaluadoras nacionales e internacionales, además deben ofrecer programas de movilidad.

Por el número de instituciones formadoras de antropólogos y antropólogas, destaca la Ciudad de México que cuenta con seis IES: UNAM, ENAH, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa (UAM-I), IBERO, CIESAS y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Las tres primeras ofrecen títulos en los tres niveles de formación, la IBERO y el CIESAS solo de maestría y doctorado, y la UACM el grado de licenciatura en Ciencias Sociales, integrada por Antropología Social y Sociología.

Los estados de Puebla, Chiapas, Oaxaca, Veracruz, San Luis Potosí y Jalisco cuentan con dos instituciones que forman antropólogos sociales. En la capital del estado de Puebla se ubica la BUAP, que ofrece los tres niveles de formación: una licenciatura, dos maestrías y un doctorado. En contraste, la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), de capital privado y ubicada en Cholula, solo ofrece la licenciatura en Antropología con reconocimiento en México y en Estados Unidos de América –*Bachelor in Arts*–. En Chiapas, la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) solo cuenta con licenciatura, y el CIESAS-Sureste solo con maestría y doctorado –ambas universidades se encuentran en San Cristóbal de las Casas–.

En Oaxaca la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) ofrece la licenciatura y el CIESAS-Pacífico Sur la maestría, ambas ubicadas en la capital del estado. En Veracruz las dos instituciones están ubicadas en Xalapa, capital del estado: la Universidad Veracruzana (UV) ofrece el grado de licenciatura y el CIESAS-Golfo ofrece maestría; en este año inicia un doctorado en Ciencias Sociales que dice formar "desde miradas que involucren a la antropología, la sociología, la geografía, la historia, la ciencia política y los estudios socioambientales".

En San Luis Potosí la licenciatura la ofrece la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), y el Colegio de San Luis (COLSAN) ofrece maestría y doctorado, ambas instituciones están ubicadas en la capital del estado. En Monterrey, Nuevo

24 Para más información se puede consultar la página: http://www.anuies.mx/anuies/instituciones-de-educacion-superior/

León –capital del estado– la universidad privada, Universidad Humanista de las Américas (UHA), ofrece la licenciatura en Antropología y el CIESAS-Noreste la maestría y el doctorado, que comparte con el CIESAS-Sureste. En Jalisco, el CIESAS-Occidente solo ofrece el doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, y la Universidad de Guadalajara (UdeG) ofrece la licenciatura en dos de sus campos, uno en la capital del estado y otro en Colotlán.

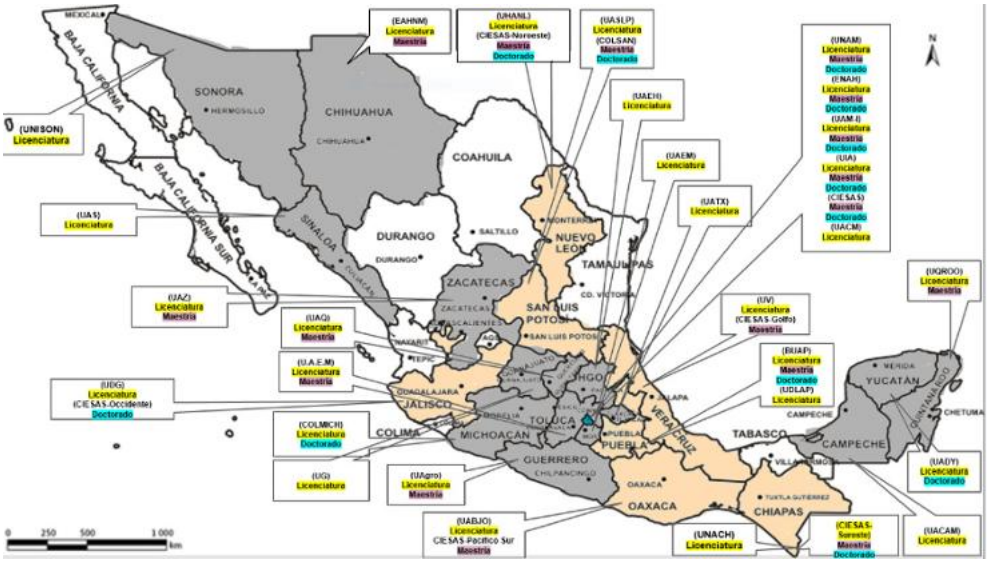
Los estados[25] que solo cuentan con una institución que ofrece títulos en Antropología, son mayoría. Es decir, la Universidad Autónoma de Campeche (UACAM), la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH), la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx), la Universidad de Guanajuato (UG), la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) y la Universidad Autónoma de Sonora (UNISON), solo ofrecen la licenciatura en Antropología.

La Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), al igual que las siguientes que enunciaré, ofrecen más de un nivel de formación. La UADY ofrece en Mérida la licenciatura en Antropología Social y el doctorado en Ciencias Antropológicas, El Colegio de Michoacán (COLMICH), ubicado en Zamora, ofrece un doctorado en Antropología Social –que integra la maestría y el doctorado–. Por su parte, La Universidad Autónoma de Quintana Roo (UQROO) ofrece la licenciatura en sus campus de Chetumal y Carrillo Puerto, así como la maestría en Antropología Aplicada en el campus de Chetumal –capital del estado–.

También ofrecen los niveles de licenciatura y de maestría la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) –en la unidad académica de Antropología Social ubicada en Tixtla– y la universidad Autónoma del Estado de México en Toluca (UAEM) mientras que, la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), ofrece ambas en la capital del estado. En Chihuahua, la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) ofrece ambas en la capital de estado, y una licenciatura más en Antropología en su sede Creel. La Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) ofrece ambos niveles de formación en la capital del estado. Por lo tanto, los estados de la República Mexicana que no cuentan con Antropología son: Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Colima, Durango, Nayarit, Tabasco y Tamaulipas.

25 El nombre de la universidad indica el estado de México y todas están ubicadas en la capital del mismo.

Figura 1. Ubicación de instituciones formadoras en antropología en México.



Fuente: Elaborado por Eduardo Vicencio Sánchez para este texto.

Modelos y niveles de formación

El impacto de la evaluación a los programas con guías predeterminadas da como resultado que los programas tengan muchas coincidencias. Las diferencias suelen estar en las áreas temáticas de formación e investigación que, fuera de las IES de carácter nacional ubicadas en la Ciudad de México, están orientadas a las problemáticas locales del estado o la región en que se ubican.

En seguida presento los rasgos generales de la formación en los tres niveles de formación. Esto es resultado de mi participación en evaluaciones, asesorías y discusiones en la RedMIFA. Aunado a ello, he revisado las páginas institucionales de todas las que me permiten ver las diferencias en la formación, cuando las hay. En lo posible daré cuenta de algunas de ellas.

El nivel licenciatura tiene una duración de cuatro años –solo en la UAEM dura cuatro años y medio– que puede ser en semestres –la mayoría–, en trimestres o en cuatrimestres, como lo es en la UAM-I. La revisión de los planes curriculares muestra cómo los programas ubicados en universidades inician con materias transversales ofrecidas a todas las licenciaturas, por ejemplo, pensamiento crítico,

idiomas, comprensión de textos y escritura, así como algunas del área de las ciencias sociales o humanidades.

La formación en la disciplina está dividida en tres ejes: teórico, temático y metodológico. Algunos programas tienen una formación amplia en las corrientes teóricas de la antropología, aquí destaca el de la UAM-I. Las materias temáticas indican la orientación o preocupación de su planta académica, por ejemplo, minorías étnicas, estudios de violencia y de género, relaciones ciudad-campo, cultura y globalización. Solo en la UNAM se pretende una formación integral de la disciplina, previa a la especialización, en uno de los cinco campos que ofrece.

La mayoría acepta a alumnas y alumnos rechazados de la licenciatura de su preferencia, por lo que la deserción es alta al iniciar el segundo año escolar. No es este el caso en las dos instituciones especializadas en formación de la disciplina: la ENAH y la EAHNM, ambas respaldadas por el INAH. Todas coinciden en dedicar períodos de formación en campo; la mayoría en períodos vacacionales –tres a cuatro semanas–. Incluso algunas consideran importante un período escolar dedicado a la investigación de campo. Como ya indiqué, esto no siempre tiene un financiamiento adecuado, lo que se suma a que en estos últimos años se han visto frustrados por el período de pandemia y los recortes presupuestales.

Observo que los perfiles de egreso indican la formación en investigación, pero al haber eliminado la escritura de una tesis como requisito de titulación –resultado del análisis de datos etnográficos propios– la formación queda inconclusa. La diversidad de formas de titulación –que llegan hasta trece– tiene como consecuencia que los cuatro años de carrera sean insuficientes para una formación en Antropología Social; entonces se requiere continuar con estudios de posgrado para lograr un perfil de investigador o investigadora. En efecto, las tasas de titulación desde los años noventa van en incremento, más no así las tesis registradas.[26]

Los posgrados, que van en aumento desde el año 2000, permiten alcanzar el nivel de profesionista-investigador. La maestría, y en especial el doctorado, son ahora requisitos para la contratación en IES y centros públicos. Los programas de maestría tienen una duración de cuatro años, los de doctorado cuatro y los articulados de cinco a seis años. Las maestrías y los doctorados –escolarizados o no– aceptan alumnos formados en otras disciplinas, sin embargo, pocos piden cursar materias de prerrequisito. Además, exigen un ingreso pautado por las exigencias de un posgrado de calidad –promedio de licenciatura mínimo de ocho, título, comprensión de textos en inglés, presentar y aprobar exámenes de

26 Observación de los datos de la página de Tesis de Antropología, sección México. https://mx.antropotesis.alterum.info/quienes-somos/

admisión, textos de autoría propia, proyecto de investigación y algunos procesos de selección se definen por entrevistas por pares–.

Las exigencias para ingreso al doctorado son más estrictas, aunque similares. Aquí se valoran las publicaciones en revistas, de preferencia indexadas, y el peso mayor lo tiene el proyecto de investigación doctoral que requiere contener un sustento teórico, metodológico y temático. Este debe culminar con una contribución a la disciplina con en el manuscrito de tesis, documento que será sustentado ante un jurado de pares.

En los planes de estudio de las maestrías, además de cursos de formación básica disciplinar y de antropología general –teorías antropológicas clásicas y contemporáneas, antropología cultural, política y económica, parentesco–, hay cursos de formación en la investigación etnográfica o de construcción de problemas de investigación, donde se da una carga similar a la elaboración de tesis dentro de las llamadas líneas de generación del conocimiento. Aquí se incluyen cursos temáticos de especialización y períodos de campo para la recolección de datos, orientados por la investigación y redacción de la tesis; generalmente, esta es asesorada por el tutor o tutora designada. En ese sentido, la formación en campo tiene una ubicación distinta dentro de cada currículo. La mayoría contienen dos períodos de campo, uno de vacaciones y otro de tres a cuatro meses, seguidos de otro lapso para redactar la tesis. Ya es común en los programas posgrado que se pida la presentación de proyectos y avances de investigación en coloquios de cohortes generacionales y que, en el grupo de lectores del manuscrito final, participe al menos uno o una colega de otra institución.

En los programas integrados –maestría rumbo al doctorado– como son los de la UAM-I, del COLMICH y de la UADY, el nivel de maestría es parte del doctorado. Por tanto, se ingresa a nivel doctoral con la presentación y defensa del proyecto de investigación, el cual es defendido ante docentes especialistas en el tema y en la región o el país seleccionado para la investigación; esta defensa es requisito para obtener el grado de maestría. El nivel de formación doctoral es de carácter tutorial acordado con él o la directora designada, quien se acompaña de pares para evaluar los avances hasta la aceptación del manuscrito de tesis.

Los doctorados escolarizados, de cuatro años de duración, tienen un proceso de selección similar al de la maestría y exigen dedicación de tiempo completo. Dedican de uno a dos años a la formación escolarizada, y hasta año y medio a la investigación de campo. Desafortunadamente pocos periodos de campo son continuos, impidiendo así la aprehensión del conocimiento de un ciclo social sin interrupciones.

El éxito de los programas de posgrado, hasta 2024, estaba ligado a su capacidad de mantenerse en la lista de programas de calidad de CONACYT, y aquellos

que no lo logran son menos atractivos para los estudiantes por no contar con becas otorgadas por dicha institución. Por ello, en este siglo han aumentado las solicitudes de ingreso de estudiantes del extranjero, especialmente de América Latina, quienes son atraídos, tanto por la calidad de los programas, como por la posibilidad de becas de manutención, colegiatura y apoyos especiales para investigación de campo, no obstante, esto ha dejado de existir en la mayoría de ellos. La calidad de las y los egresados con tesis es también evaluada en varios concursos en los que tiene cabida la antropología, destaca el premio anual a las mejores tesis e investigación en las diferentes ramas de la antropología auspiciado por el INAH.

A la par del aumento de egresados en los tres niveles, observo en los datos una baja de tesis de licenciatura y un aumento en las de posgrado, fenómeno que va de la mano con el desempleo profesional. De ello da cuenta el análisis de Reygadas (2019), y la síntesis que presenta del mismo en esta obra. Por otra parte, la información sobre solicitudes de plazas para egresados con perfil en Antropología Social en IES y centros de investigación, entre 2023 y 2024, dan cuenta del subempleo. Al respecto, información del COLMICH, CIESAS, UIA, UNAM y COLMEX dan cifras de 30 a 40 solicitudes que son aceptadas para ingresar a concursos abiertos. Un número mayor son los solicitantes a los dos programas que abre la SECIHTI: Programa de Investigadoras e Investigadores por México y las becas de posdoctorado. A continuación, y para cerrar, presento algunas reflexiones sobre la formación en la disciplina.

Consideraciones y de temas pendientes

Espero haber mostrado que el inicio de formación de antropólogas y antropólogos en México está relacionado con el origen mismo de la disciplina en el mundo, el cual tuvo lugar a finales del siglo XIX y principios del XX. El pasado mexicano, estudiado en las zonas arqueológicas y poblaciones nativas aledañas, fue de gran interés en los debates civilizatorios, en ese sentido, los primeros espacios de educación superior tuvieron implicaciones para el modelo de nación; a su vez, la formación en México estuvo acompañada de estancias en campo para la recolección directa de los datos.

A través del recorrido presentado en estas páginas queda claro cómo se va formando una Antropología mexicana que se aleja del culturalismo, y se aboca a comprender las grandes desigualdades de las poblaciones, tanto indígenas como de otros grupos marginados. La propuesta de universidades regionales, en las que la disciplina está presente, queda truncada por el espíritu regionalista. Ello podrá leerse en los ensayos que acompañan este texto, pues presentan con más detalle los cambios de orientación en dos estados: Chiapas y Chihuahua.

El modelo económico neoliberal –aunque cuestionado–, encarnado en las IES y centros públicos de investigación, ha logrado un mayor compromiso de profesores y profesoras con sus estudiantes. La titulación ha mejorado, desafortunadamente, el grado de licenciatura ya no cumple con el modelo de profesión logrado en la década de los setenta del siglo pasado: la profesión queda en manos de los posgrados.

Esperemos que la RedMIFA y el CEAS continúen discutiendo en forma colectiva la pertinencia de la disciplina para avanzar en el fortalecimiento de los problemas sociales que aquejan a nuestra población. Del mismo modo, que sigan apuntalando los caminos iniciados en la creación de teorías y metodologías del sur, teorías decoloniales, epistemologías feministas y discusiones sobre nuevas relaciones con el territorio. Esperemos que los recortes presupuestales sirvan para fortalecer alianzas y recordar que aprender a investigar –investigando– es más efectivo cuando se hace en colectivo. En suma, no debe abandonarse la importancia de la generación de datos en campo como herramienta etnográfica básica para una epistemología inclusiva.

Referencias bibliográficas

Arcudia, Carlos. 2020. Neoliberalismo y derecho económico: la privatización de las empresas estatales en México 1982-2000. *Nóesis*. 29(58): 32-51. https://doi.org/10.20983/noesis.2020.2.2

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). 2022. *Plural*. (9). Antropologías desde América Latina y el Caribe. https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/issue/view/10

Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, AC (ANUIES). s. f. *ANUIES* [portal]. http://www.anuies.mx/anuies/instituciones-de-educacion-superior/

Boas, Franz. 1912. The History of the American race. *Annals of the New York Academy of Sciences*. (XXI): 177-183. https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1911.tb56933.x

Casas, Guillermo. 2018. "Contexto histórico: los orígenes de la Universidad Iberoamericana". En: María Torales *et al.* (eds.), *La Universidad Iberoamericana generadora de conocimiento: testigos y autores en busca de afinar su polifonía*. pp. 35-60. México: IBERO. https://ibero.mx/sites/default/files/launiversidadiberoamericana_libro_digital.pdf.

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC (CEAS). s. f. *CEAS* [portal]. https://ceas.org.mx/

Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. 2010. Declaración del Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. *Alteridades*. (39). https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/909

Coronado, Rodolfo. 2010. Antecedentes, origen y primeros años de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. *Anales de Antropología*. 27(1). https://doi.org/10.22201/iia.24486221e.1990.1.15734

De la Peña, Guillermo. 1996. "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana". En: Mechthild Rutsch (comp.), *Historia de la antropología en México, fuentes y transmisión*. pp. 41-81. México: IBERO-Plaza y Valdez-INI.

Deraga, Daría y Fernández, Rodolfo. 1988. "Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Guadalajara". En: Carlos García y Mercedes Mejía (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*. Tomo 7. pp. 324-331. México: INAH.

Gallegos, María y Vega, Elvia. 2021. "La institucionalización de la Antropología en la Universidad de Guadalajara". En: Agustín Hernández, María Gallegos y María Guevara (coords.), *Las rutas de la Antropología en Jalisco*. pp. 19-28. México: UdeG. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2021/Las_rutas_de_la_antropologia_en_Jalisco_22.pdf

Gándara, Manuel. 2019. "La formación de los antropólogos en México y su incidencia en la concepción de la cultura, en el contexto legislativo reciente". En: *La política pública de la* cultura. pp. 195-222. México: COLNAL-Editorial Tirant lo Blanch.

Hernández, Agustín, Gallegos, María y Guevara, María (coords.). 2021. *Las rutas de la Antropología en Jalisco*. México: UdeG. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/kiosko/2021/Las_rutas_de_la_antropologia_en_Jalisco_22.pdf

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana (eds.). 2012a. *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación*. vols. I y II. México: RedMIFA-UAM-Juan Pablos.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana (dirs.). 2012b. *Proyecto de Investigación "Antropología de la Antropología: diagnóstico y perspectivas de la antropología en México" (AdelA) Etapa I (2005-2011)*. Informe entregado a la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA). https://redmifa.com/wp-content/uploads/2019/08/38a94-7.-dossier-231-438.pdf

Kuri, José y Millán, María (coords.). 2021. *Avatares de la antropología histórica: XX años de reflexión*. México: Universidad Veracruzana. https://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/book/UC007

Licona, Ernesto *et al*. 2012. "El Colegio de Antropología Social de la BUAP: continuidades y rupturas (1979-2005)". En: Esteban Krotz y Ana de Teresa (eds.), *Antropología de la antropología mexicana: instituciones y programas de formación*. vol. I. pp. 115-188. México: RedMIFA-UNAM-Juan Pablos Editor.

Mayer, Claudio. 1976. "La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas y los orígenes de la antropología mexicana a principios del siglo XX". Mecanuscrito para tesis. ENAH.

Montiel, Oscar. 2022. "Enseñar-aprendiendo en tiempos pandémicos. La experiencia de estudiantes de la licenciatura en antropología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala". *PLURAL*. 5(10): 377-412.

Olivos Santoyo, Nicolás y Sánchez Cruz, Gerardo (2022) "El trabajo de campo en la formación de antropólogas y antropólogos en México. Mitos, realidades e innovaciones". En *PLURAL*. 2022. *Antropologías desde América Latina y del Caribe*. Enero-Junio Año 5(9): 31-64.

Palerm, Ángel. 1974. *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Palerm, Jacinta. 2008. "Guía para una primera práctica de campo". En: *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. pp. 13-31. México: UAQ.

Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA). s. f. *RedMIFA* [portal]. https://redmifa.com/

_____. 1976. *Historia de la etnología: los evolucionistas*. México: SEP-INAH.

_____. 1974. *Historia de la etnología: los precursores*. México: SEP-INAH.

Reygadas, Luis. 2019. *Antropólog@s del milenio: desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales*. México: UAM-INAH-UIA-CEAS-CIESAS.

Reynoso, Irving. 2013. Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México. *Andamios*. 10(22): 333-335. https://doi.org/10.29092/uacm.v10i22.279

Rutsch, Mechthild. 2015. "¿Antropologías en conversación? Una reflexión sobre dos proyectos internacionales en la antropología de México (1910 y 1961)". En: Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología, discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*. pp. 293-310. México: INAH-IIA-UNAM.

_____. 2000. Franz Boas und Ezequiel A. Chávez: internationale wissens chaftsbeziehungen in politisch unruhiger Zeit 1910-17. *Zeits chrift für Ethnologie*. (125): 39-52.

Torres, Patricia. 2016. *Vida y obra de Ángel Palerm Vich (1917-1980)*. México: UIA-CIESAS-Colmich.

_____. 2013. "Diagnóstico de arranque de las universidades interculturales en México". En: Lourdes Casillas y Laura Santini (coords.), *Reflexiones y experiencias sobre la educación superior intercultural en América y el Caribe. Tercer encuentro regional*. pp. 596-624. México: SEP-CGEIB.

Tylor, Edward. 1861. *Anahuac: Mexico and the mexicans, ancient and modern*. Londres: Longman-Green-Longman and Roberts.

Universidad de las Américas. s. f. *Breve historia*. Recuperado el 11 de noviembre de 2025 de: https://udlacdmx.mx/ver3/index.php/es/udlacdmx2/informacion-institucional/breve-historia-2

Vázquez, Luis. 2017. Revisitando de eso que llaman antropología mexicana cinco décadas después. *Dialectical Anthropology*. (41): 337-341. https://doi.org/10.1007/s10624-017-9461-x

_____. 2007. "¿Antropología mexicana versus antropología mundial? El principio y el fin de un paradigma". En: *50 aniversario de la Facultad de Antropología, homenaje al Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán*. México: UV.

Vázquez, Sergio. 2000. "La facultad de Antropología vista a través de los números". En: *Memoria VII Foro anual docencia, investigación, extensión y difusión*. pp. 203-208. México: Facultad de Antropología-UV.

Anexo

Instituciones por número de IES en estados del país. Listado por número de instituciones

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Licenciatura: https://www3.politicas.unam.mx/orientacionvocacional/?page_id=430 (21/08/2024)
Maestría:https://www.posgrado.unam.mx/programa/antropologia-maestria/ (21/08/2024)
Doctorado: https://www.posgrado.unam.mx/programa/antropologia-doctorado/ (21/08/2024)

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)
Licenciatura: https://www.enah.edu.mx/index.php/pres-lics (21/08/2024)
Maestría: https://www.enah.edu.mx/index.php/ofer-aca/posg (21/08/2024)
Doctorado: https://www.enah.edu.mx/index.php/posg-antropologicas (21/08/2024)

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa (UAM-I)
Licenciatura: https://www.uam.mx/licenciaturas/pdfs/38_7_Lic_en_Antropologia_Social_IZT.pdf (21/08/2024)
Maestría: https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/?page_id=111 (21/08/2024)
Doctorado: https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/?page_id=19 (21/08/2024)

Universidad Iberoamericana (IBERO)
Maestría: https://posgrados.ibero.mx/maestria/maestria-en-antropologia-social/ (21/08 2024)
Doctorado: https://posgrados.ibero.mx/doctorado/doctorado-en-antropologia-social/ (21/08/2024)

Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Maestría: https://cdmx.ciesas.edu.mx/posgrados-2/ (21/08/2024)
Doctorado: https://cdmx.ciesas.edu.mx/posgrados-2/ (21/08/2024

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)
Licenciatura: https://www.uacm.edu.mx/Oferta_academica/CHyCS/Licenciaturas/CS (21/08/2024)

Puebla

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)
Licenciatura: https://filosofia.buap.mx/content/licenciatura-en-antropolog%C3%ADa-social (21/08/2024)
Maestría: https://filosofia.buap.mx/content/maestr%C3%ADa-antropolog%C3%ADa-social (21/08/2024)
Doctorado: https://filosofia.buap.mx/content/doctorado-en-antropolog%C3%ADa-social (21/08/2024)

Universidad de las Américas Puebla (UDLAP)
Licenciatura: https://www.udlap.mx/ofertaacademica/Default.aspx?cveCarrera=LEA (21/08/2024)

Chiapas

Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)
Licenciatura: https://www.unach.mx/oferta-educativa/licenciaturas/307-licenciaturas&licid=81 (21/08/2024)

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste)
Maestría: https://docencia.ciesas.edu.mx/planes-de-posgrados/maestria-en-antropologia-social-se/plan-de-estudios-mas-noreste-sureste/ (21/08/2024)
Doctorado: https://docencia.ciesas.edu.mx/planes-de-posgrados/doctorado-en-antropologia- social/plan-de-estudios-as-surete/ (21/08/2024)

Oaxaca

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO)
Licenciatura: https://web.iisuabjo.edu.mx/lic-antropologia/ (21/08/2024)

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Pacífico Sur)
Maestría: https://pacificosur.ciesas.edu.mx/maestria/ (21/08/2024)

Veracruz

Universidad Veracruzana (UV)
Licenciatura: https://www.uv.mx/antropologia/ (21/08/2024)

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Golfo)
Maestría: https://golfo.ciesas.edu.mx/maestria-en-antropologia-social-2/ (21/08/2024)

San Luis Potosí

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)
Licenciatura: https://sociales.uaslp.mx/Paginas/Licenciaturas/400#gsc.tab=0 (21/08/2024)

Colegio de San Luis (COLSAN)
Maestría: https://www.colsan.edu.mx/p/mas/index.php (21/08/2024)
Doctorado: https://www.colsan.edu.mx/p/dea/index.php (21/08/2024)

Nuevo León

Universidad Humanista de las Américas Nuevo León (UHA)
Licenciatura: https://uha.edu.mx/assets/2_licenciaturas/lic_antropologia/Programa_de_estudio_Antropolog%C3%ADa.jpg (21/08/2024)

Monterrey

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Noreste)
Maestría: https://noreste.ciesas.edu.mx/mas-surete-noreste/ (21/08/2024)
Doctorado: https://docencia.ciesas.edu.mx/planes-de-posgrados/doctorado-en-antropologia-social/plan-de-estudios-as-surete/ (21/08/2024)

Jalisco

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente)
Doctorado: https://occidente.ciesas.edu.mx/posgrados/ (21/08/2024)

Universidad de Guadalajara (UdeG)
Licenciatura: http://guiadecarreras.udg.mx/licenciatura-en-antropologia/ (21/08/2024)

Campeche

Universidad Autónoma de Campeche (UACAM).
Licenciatura: https://fcs.uacam.mx/view/paginas/3969 (21/08/2024)

Hidalgo

Universidad Autónoma del estado de Hidalgo (UAEH)
Licenciatura: https://www.uaeh.edu.mx/campus/icshu/investigacion/aaha/antropologia-social/index.html (21/08/2024)

Morelos

Universidad Autónoma del estado de Morelos (UAEM)
Licenciatura: https://www.uaem.mx/admision-y-oferta/nivel-superior/licenciatura-en-antropologia-social.php (21/08/2024)

Tlaxcala

Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx)
Licenciatura: https://uatx.mx/oferta/licenciaturas/antropologia (21/08/2024)

Guanajuato

Universidad Autónoma de Guanajuato (UG)
Licenciatura: https://www.ugto.mx/images/planes/licenciatura-en-antropologia-social.pdf, https://www.ugto.mx/licenciaturas/por-area-del-conocimiento/ciencias-sociales-y-humanidades/antropologia-social (21/08/2024)

Sinaloa

Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS)
Licenciatura: https://www.ugto.mx/images/planes/licenciatura-en-antropologia-social.pdf (21/08/2024)

Sonora

Universidad Autónoma de Sonora (UNISON)
Licenciatura: https://ofertaeducativa.unison.mx/division-de-ciencias-sociales/licenciatura-en-antropologia/ (21/08/2024)

Yucatán

Universidad Autónoma de Yucatán (UADY)
Licenciatura: https://uady.mx/ofertaeducativa/licenciatura (21/08/2024)
Doctorado: https://uady.mx/ofertaeducativa/posgrado (21/08/2024)

Michoacán

El Colegio de Michoacán (COLMICH)
Maestría: https://cea.colmich.edu.mx/index.php/oferta-academica/programa-de-posgrado (21/08/2024)
Doctorado: https://cea.colmich.edu.mx/index.php/oferta-academica/programa-de-posgrado (21/08/2024)

Quintana Roo

Universidad Autónoma de Quintana Roo (UQROO)
Licenciatura (campus Chetumal Bahia): https://www.uqroo.mx/portal-nuevo/oferta-academica/licenciaturas/?carrera=LASB (21/08/2024)
Licenciatura (campus Felipe Carrillo Puerto): https://www.uqroo.mx/portal-nuevo/oferta-academica/licenciaturas/?carrera=LASF (21/08/2024)
Maestría (campus Chetumal): https://www.uqroo.mx/oferta-academica/maestrias/ (21/08/2024)

Guerrero

Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro)
Licenciatura: http://www.antropologiasocial.uagro.mx/index.php/mision-vision-y-objetivos (21/08/2024)
Maestría: http://www.antropologiasocial.uagro.mx/index.php/mision-vision-y-objetivos-más (21/08/2024)

Estado de México

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)
Licenciatura: http://dep.uaemex.mx/portal/departamentos/planesdeestudio.php (21/08/2024)
Maestría: https://siea.uaemex.mx/images/posgrados/phpoffice/pdf/maestrias/6%20Maestria%20AECultura.pdf (21/08/2024)

Querétaro

Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ)
Licenciatura: https://www.uaq.mx/index.php/carreras/licenciaturas/ff/licenciatura-en- antropologia (21/08/2024)
Maestría: https://www.uaq.mx/index.php/nivel-posgrados/maestrias/ff/maestria-estudios-antropologicos-en-sociedades-contemporaneas (21/08/2024)

Chihuahua

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM)
Licenciatura: https://eahnm.edu.mx/eahnm.edu.mx/eahnm/licenciaturas.php?i=2 (21/08/2024)
Maestría: https://eahnm.edu.mx/eahnm.edu.mx/eahnm/posgrados.php?i=2 (21/08/2024)

Zacatecas

Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ)
Licenciatura: https://sites.google.com/uaz.edu.mx/antropologia-uaz/oferta-educativa/licenciatura-en-arqueolog%C3%ADa (21/08/2024)
Maestría: https://sites.google.com/uaz.edu.mx/antropologia-uaz/oferta-educativa/maestr%C3%ADa-en-etnolog%C3%ADa-y-estudios-comunitarios (21/08/2024)

La precarización del trabajo antropológico en México en el siglo XXI

Luis Reygadas[1]

Este texto analiza el deterioro de las condiciones laborales de los antropólogos[2] en México durante las últimas décadas. Hasta hace medio siglo, la antropología en el país era una profesión practicada por unas cuantas decenas de personas, que en general podían acceder a empleos fijos y bien remunerados en la academia o en algunas instituciones gubernamentales. En contraste, hoy es un gremio formado por más de 7000 antropólogos y antropólogas que trabajan en muy diversos ámbitos y que, en la mayoría de los casos, tienen empleos temporales con ingresos bajos.

El texto se apoya en información contenida en el *Catálogo histórico de tesis en antropología social realizadas en México* (RedMIFA s. f.)[3] y en la *Encuesta sobre la práctica profesional y las condiciones de trabajo de los antropólogos en México* (Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio de la Profesión de la Antropología [CIEPA] y Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC [CEAS] 2016).[4] En

---

1 Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

2 Con el fin de hacer más ágil la lectura, en este texto se utilizará la expresión "antropólogos" para referirse a mujeres y a hombres que han realizado estudios superiores –licenciatura, maestría y doctorado– en Antropología, Antropología Social, Etnología, Etnohistoria, Socioantropología, Ciencias Antropológicas o similares. No se incluye a los profesionales de la Antropología Física, la Arqueología y la Lingüística.

3 Agradezco a la RedMIFA la posibilidad de utilizar esta información, de manera particular a Roberto Melville, quien ha trabajado en forma incansable en la creación y actualización del *Catálogo*.

4 Esta encuesta fue respondida vía electrónica por 615 personas del 16 de enero al 31 de marzo de 2016. Agradezco al CEAS la posibilidad de utilizar la información de la *Encuesta* y agradezco de manera especial a los colegas que participaron en la CIEPA: Carmen Bueno, María Antonieta Gallart, Eduardo González, Patricia Legarreta, José Luis Lezama, Alejandra Letona, Dahil Melgar, Roberto Melville, Rebeca Orozco y Rubén Regalado. Conté con la valiosa ayuda de Alejandra Alcázar para el procesamiento de los datos de la *Encuesta* con el programa estadístico SPSS, así como con la colaboración de Karla Como para la revisión del texto y el diseño de cuadros y gráficas. Un análisis más amplio de la *Encuesta* puede encontrarse en Reygadas (2019).

el primer apartado se describe el deterioro de las condiciones laborales de los antropólogos mexicanos, con énfasis en la situación de los más jóvenes mientras que, en la segunda parte, se analizan los factores que han incidido en esta situación. El capítulo finaliza con unas breves reflexiones sobre las implicaciones que tiene la precarización de las condiciones de trabajo sobre la manera de producir conocimiento antropológico.

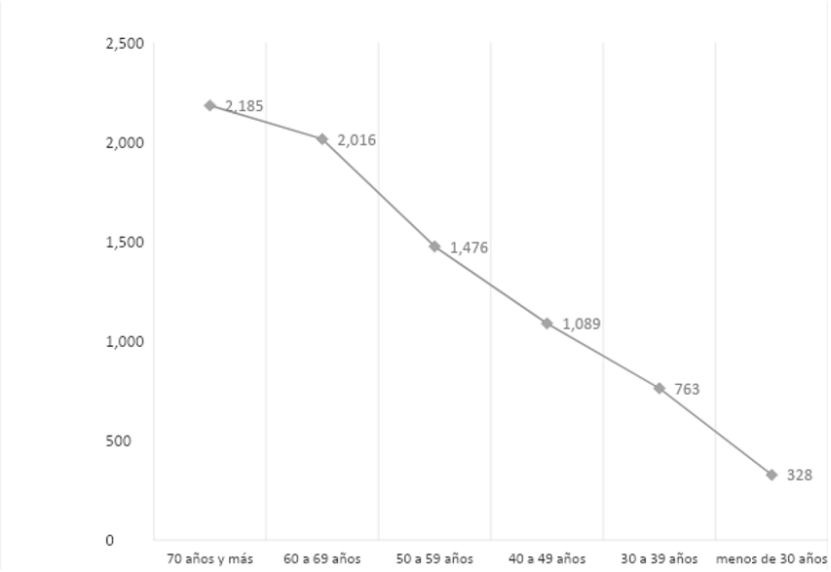
Estas implicaciones son paradójicas pues, por una parte, se diversifica la práctica de la profesión en el sentido de que la mayoría de los egresados trabajan en campos distintos al académico; por otra parte, se observa una tendencia hacia la academización de la formación de los antropólogos. Todo esto ha provocado un cambio muy importante: durante varias décadas aumentó de manera constante la cantidad de personas que solicitaban entrar a estudiar Antropología. Sin embargo, en los últimos años, la falta de oportunidades laborales en la profesión ha provocado una caída drástica en el número de aspirantes en varias instituciones formadoras en antropología. Esta tendencia se ha agudizado a partir de la pandemia de COVID-19.

La caída

En las últimas décadas se ha producido un franco deterioro de las condiciones de trabajo de los antropólogos en México. Al comparar algunos indicadores claves, se observa un notorio quebranto de la situación laboral de una generación a otra. Por ejemplo, la siguiente gráfica ilustra cómo desciende el ingreso promedio de las cohortes más jóvenes con respecto a las anteriores.

La caída del ingreso es impresionante. En 2016, mientras que los antropólogos mayores de 60 años ganaban en promedio más de 2000 dólares mensuales, los que tenían entre 30 y 39 años solo ganaban 763 dólares, y los menores de 30 años apenas percibían 328 dólares mensuales en promedio. Los ingresos promedio que tenían los antropólogos más jóvenes eran inferiores a los que tenían personas que habían completado la educación media superior, incluso eran más bajos que los de muchos trabajadores manuales en México.

Figura 1. Ingreso mensual promedio de los antropólogos que trabajan en México por grupos de edad, 2016, en dólares estadounidenses.



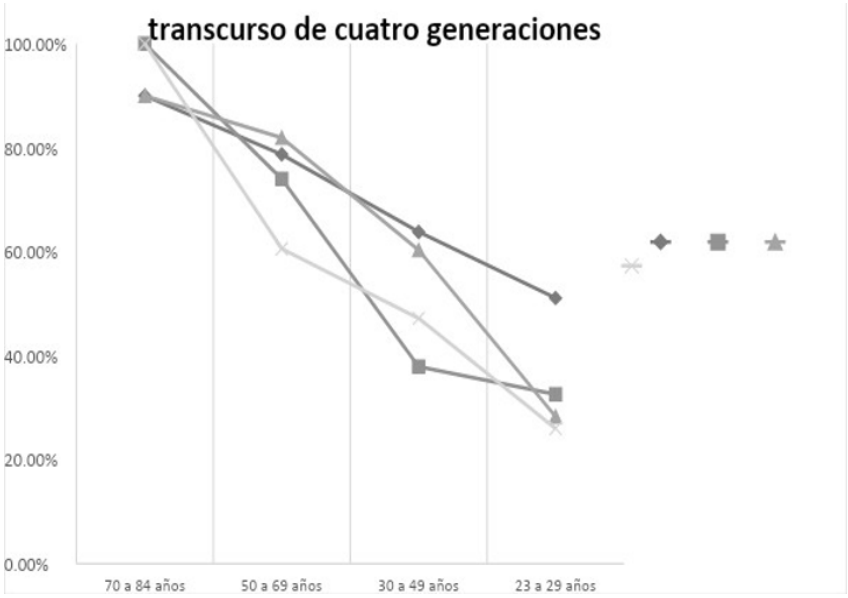
Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Casi todos los estudios sobre trayectorias laborales, tanto de profesionistas como de otras ocupaciones, muestran una correlación positiva entre edad y nivel de ingreso, es decir, las remuneraciones aumentan con la edad. Esto tiene cierta lógica, ya que a lo largo de su vida laboral las personas van sumando escolaridad, calificación, experiencia, contactos, oportunidades, antigüedad y otros elementos que les permiten obtener mayores ingresos. No debe sorprender que los antropólogos de mayor edad tengan ingresos más altos que los más jóvenes. Lo que es llamativo es que las brechas entre grupos de edad sean tan grandes: los mayores de 70 años ganan casi siete veces más que los más jóvenes. También ganan el doble de quienes tienen entre 40 y 49 años, que es un grupo de edad con muchas necesidades económicas –la mayoría tiene dependientes económicos–[5] y enormes responsabilidades laborales.

No solo hay una fuerte disminución del ingreso: en México, los antropólogos más jóvenes también enfrentan condiciones laborales más precarias que los antropólogos de mayor edad. La Figura 2 ilustra cómo han empeorado las condiciones laborales de los antropólogos de una generación a otra.

5 De acuerdo con la *Encuesta*, 69.4% de los antropólogos que tenían entre 40 y 49 años tenían dependientes económicos.

Figura 2. Deterioro de las condiciones laborales de los antropólogos en México en 2016.



Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

En primer lugar, alrededor de la mitad de los antropólogos menores a 30 años que trabajan –51.1%– tienen un empleo relacionado con la antropología, lo cual es un indicio claro de la dificultad para conseguir un trabajo en el que puedan aplicar los conocimientos adquiridos en la universidad. En cambio, 78.9% de quienes tenían entre 50 y 69 años, y 90% de los de 70 años y más, tenían empleos relacionados con la antropología.

La estabilidad en el empleo es uno de los factores principales para distinguir un trabajo digno de un trabajo precario. En ese aspecto crucial, los antropólogos más jóvenes enfrentan una situación complicada: de los que trabajan, solo 37.9% tenían entre 30 y 49 años, por otro lado, 32.6% de quienes tenían menos de 30 años tenían un contrato por tiempo indeterminado. Dicho en otras palabras, solo alrededor de una tercera parte de los antropólogos menores de 50 años tenían un empleo permanente, las otras dos terceras partes tenían empleos de carácter temporal. Esto contrasta con la situación de los antropólogos de mayor edad: el 74% de los de 50 a 69 años y el 100% de los de 70 años y más tenían contratos permanentes. Además, entre los menores de 30 años que trabajan, solo 28.3% tenían servicio médico y solo 26% trabajaban en el sector académico.

Los datos anteriores muestran un claro contraste entre diversas generaciones de antropólogos en México. La mayoría de quienes tienen 50 años y más tuvieron acceso a empleos estables en el sector académico, con prestaciones y con remuneraciones aceptables: 1476 dólares mensuales en promedio para los que tienen entre 50 y 59 años; y más de 2000 dólares mensuales para los de 60 años y más. En cambio, la mayoría de los menores de 50 años no trabaja en la academia, no tiene empleos seguros y tiene ingresos promedio bajos o muy bajos para un profesionista: 1089 dólares para el grupo de 40 a 49 años, 763 dólares para quienes tienen entre 30 y 39 años y 328 dólares para los menores de 30 años. ¿Cómo se produjo esta caída en los ingresos? ¿Cómo explicar este deterioro tan marcado en las condiciones laborales? El siguiente apartado intenta responder estas preguntas.

Crisis de éxito y políticas neoliberales. Las dinámicas del mercado de trabajo de la Antropología en México

La precariedad laboral y la inseguridad en el empleo no es algo exclusivo de la Antropología, es un problema que afecta a la mayoría de los profesionistas jóvenes de México y de muchos otros países (Mora y de Oliveira 2011 y 2014; de Oliveira 2009). Es una situación que tiene que ver con cambios demográficos, con la masificación de la educación superior y con la devaluación de las credenciales educativas, así como con políticas neoliberales de flexibilización del mercado de trabajo, que ha implicado el estancamiento en la creación de empleos estables con buenas condiciones laborales.

En el caso de México, también se relaciona con políticas públicas de educación, ciencia y tecnología que privilegian lógicas de mercado, aunado a la estratificación de los trabajadores académicos por la segmentación que genera el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y otros sistemas de estímulos vinculados con la productividad individual (Krotz 2011). Además de estos aspectos generales –comunes a muchas profesiones– hay particularidades en el ejercicio de la profesión antropológica en México, en especial su consolidación y expansión en las últimas cinco décadas.

Hace cincuenta años apenas había unas cuantas decenas de antropólogos en México. De ser una ocupación inusual, practicada por unas cuantas personas –muchas de ellas de clase media o alta– que estudiaban en la Ciudad de México, se convirtió en un gremio integrado por miles de profesionistas con orígenes sociales diversos y con decenas de programas de formación en diversas partes del país. Por tanto, la antropología en México experimenta una crisis de éxito: atrajo a miles de estudiantes, pero no se crearon suficientes puestos de trabajo para las nuevas generaciones de egresados.

La crisis de éxito de la antropología mexicana se explica, en primer lugar, por el hecho de que en los últimos 50 años se ha producido un crecimiento exponencial del número de antropólogos en México.[6] En este siglo, el crecimiento es impresionante pues entre 2000 y 2017 se graduaron al menos 5827 antropólogos: 3319 en licenciatura, 1555 en maestría y 953 en doctorado, como se puede ver en el cuadro siguiente.[7]

Cuadro 1. Antropólogos graduados en México entre 2000 y 2017 en licenciatura, maestría y doctorado.

Nivel de estudio	Graduados
Licenciatura	3319
Maestría	1555
Doctorado	953
Total licenciatura, maestría y doctorado	5827

Fuente: elaboración propia a partir de RedMIFA (s. f.).

Entre 2000 y 2017 hubo al menos 3319 graduados de la licenciatura en Antropología, egresados de 22 programas diferentes. Las universidades que más titulados tuvieron en el período fueron: la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) con 545; la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) con 449 en Antropología Social, 366 en Etnohistoria y 320 en Etnología; la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) con 439; la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) con 227; la Universidad Veracruzana (UV) con 149 y la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) con 142.

La Ciudad de México sigue siendo el principal espacio de formación de antropólogos, pero en la actualidad operan licenciaturas en antropología en 18 entidades federativas: Chiapas, Chihuahua, Ciudad de México, Estado de México, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Morelos, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sinaloa, Veracruz y Yucatán. Del total de graduados de licenciatura, 1731 fueron de la Ciudad de México y 1588 de otras

6 Sobre la formación de antropólogos en México, véase Krotz y de Teresa (2012).

7 Los datos sobre el número de graduados en Antropología en México que se incluyen en este capítulo provienen de RedMIFA (s. f.).

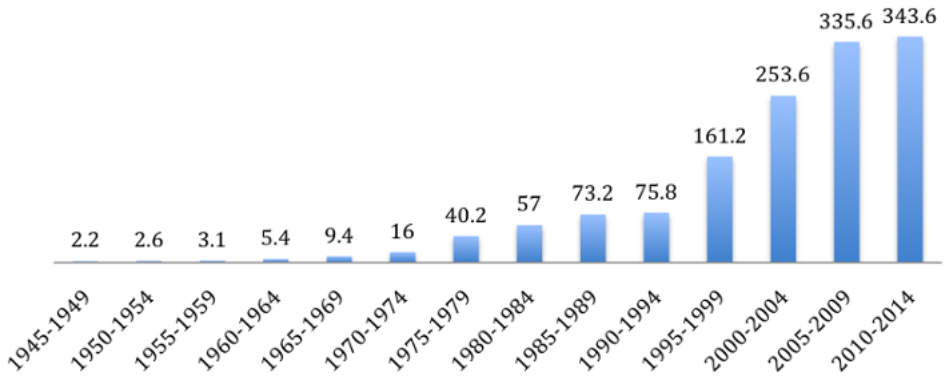
entidades, lo que significa que un poco más de la mitad –52.2%– correspondieron a la capital del país.

También son numerosos los graduados de maestría en Antropología. Entre 2000 y 2017 se tienen registrados 1555 nuevos maestros en Antropología registrados en 22 programas ubicados en 14 entidades federativas: Chiapas, Chihuahua, Ciudad de México, Estado de México, Jalisco, Michoacán, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán. Las cinco maestrías con más egresados están ubicadas en la Ciudad de México, particularmente: en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) 264; en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Ciudad de México) 212; Antropología Social en la ENAH 209; en la UAM 190 y en la Universidad Iberoamericana (IBERO) 138. Esas cinco maestrías concentraron casi dos terceras partes –65.1%– del total de los graduados de maestría. En los diferentes programas del CIESAS se graduaron 457 maestros en Antropología, que representan 29.4% del total.

Operan en México ocho doctorados en antropología, de los que entre 2000 y 2017 se graduaron 953 personas. La concentración geográfica es notoria: solo hay doctorados en Antropología en cuatro entidades federativas –Ciudad de México, Jalisco, Michoacán y San Luis Potosí–. Asimismo, 758 de quienes obtuvieron un doctorado entre 2000 y 2017 se graduaron en cinco programas ubicados en la Ciudad de México, lo que representa el 79.5% del total. La concentración institucional también es fuerte, porque 912 de los nuevos doctores –95.7% del total– se graduaron en solo 5 instituciones: 281 en CIESAS –154 en Occidente y 127 en la Ciudad de México–, 188 en la ENAH, 181 en la UNAM, 179 en la UAM y 83 en la IBERO. Las otras dos instituciones que graduaron doctores fueron el Colegio de Michoacán (COLMICH) –32– y la Universidad de Guadalajara (UdeG) –9–.

Si en la década de los años cincuenta solo se titulaban uno o dos antropólogos al año, actualmente se gradúan más de 300 al año. De acuerdo con la información registrada en el *Catálogo* (RedMIFA s. f.) entre 2000 y 2017 se graduaron en promedio 324 antropólogos cada año –185 en licenciatura, 86 en maestría y 53 en doctorado–.

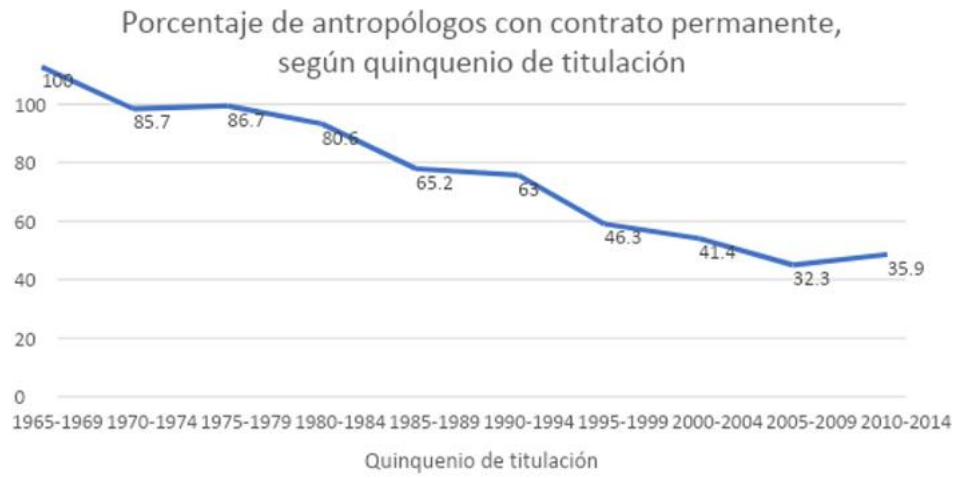
Figura 3.
Promedio de antropólogos graduados por año en México,
períodos quinquenales de 1945 a 2014.



Fuente: elaboración propia a partir de RedMIFA (2018).

La mayoría de los antropólogos en el país no cuentan con un empleo estable. Un dato de la mayor relevancia es que, de quienes están trabajando, solo el 46.2% tienen un empleo por tiempo indefinido. Mientras que más de la mitad –53.8%– no tienen un empleo seguro, sino que están sujetos a la renovación de un contrato temporal –obtener otro contrato–, a conseguir un nuevo proyecto o a impartir docencia en el siguiente ciclo escolar. Por lo tanto, hay una tendencia muy clara al incremento de la inseguridad laboral para los graduados en las últimas décadas, que es parte de una tendencia más generalizada hacia la incertidumbre de empleo en el país (Mancini 2017).

Figura 4.
Porcentaje de antropólogos con contrato por tiempo indefinido en 2016, según la época en que se titularon.



Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

La totalidad de los antropólogos que se titularon entre 1965 y 1969 tiene empleo por tiempo indefinido, proporción que ha ido descendiendo de manera constante, hasta llegar a solo 32.3% de quienes se titularon entre 2005 y 2009, y 35.9% de quienes se titularon entre 2010 y 2014. La posibilidad de tener un contrato permanente era común para antropólogos que se graduaron entre los años cuarenta y la primera mitad de los años ochenta; esta posibilidad disminuyó en los últimos años del siglo XX y se ha vuelto claramente minoritaria para los antropólogos que se han graduado en este siglo. Como es de esperar, son muy pocos los antropólogos menores de 40 años que cuentan con empleo permanente: solo 29.7% tienen contratos definitivos, frente al 60.4% de quienes tienen entre 40 y 59 años, y el 86.4% de los antropólogos de 60 años y más.

La precariedad en el trabajo de los antropólogos jóvenes en México se expresa también en que muchos de ellos carecen de prestaciones laborales, incluso de las más básicas, como se aprecia en el siguiente cuadro.

Cuadro 2.
Proporción de antropólogos que no tiene prestaciones en el empleo actual, porcentajes por grupos de edad.

Prestación	60 años y más	40 a 59 años	Menores de 40 años	Total
No tiene servicio médico –IMSS, ISSSTE o equivalente–	15.3	22.8	54.1	100.0
No tiene vacaciones	15.3	25.4	57.9	100.0
No recibe aguinaldo	13.6	25.9	58.9	100.0
No recibe prima vacacional	15.3	36.0	74.4	100.0
No cuenta con Fondo de vivienda	27.1	45.2	78.5	100.0
No tiene jubilación, fondo de pensiones	27.1	50.3	84.2	100.0
No cuenta con seguro de gastos médicos mayores	32.2	61.4	85.4	100.0

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

La mayoría de los antropólogos menores de 40 años que trabajan, lo hace sin las prestaciones más elementales: 54.1% no tiene servicio médico asociado al empleo, 57.9% no tiene vacaciones y 58.9% no recibe aguinaldo. La situación es peor en lo que se refiere a otras prestaciones menos difundidas: 74.4% no tiene prima vacacional, 78.5% no tiene fondo de vivienda, 84.2% no tiene fondo de pensiones para la jubilación y 85.4% no cuenta con seguro de gastos médicos mayores.

Los datos sobre prestaciones laborales sugieren que el gremio antropológico se encuentra segmentado: hay un sector que cuenta con todas las prestaciones laborales, un sector intermedio que solo tiene las prestaciones básicas y, por último, hay una franja que ni siquiera tiene las prestaciones más elementales. Esta segmentación se encuentra muy relacionada con la edad, como lo confirman los datos sobre los ingresos de los antropólogos.

A partir de la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016) se calculó que, en 2016, el ingreso promedio mensual de los antropólogos en México era de 990 dólares. Con datos de ese año, el Instituto Mexicano de la Competitividad (IMCO 2016) hizo una lista de 66 profesiones de acuerdo con sus ingresos promedio. En dicha lista la

Antropología no aparece sola sino que, junto con Sociología, ambas profesiones ocupan el lugar 25 de 66 con un ingreso promedio de 671 dólares mensuales. El promedio de ingresos de las 66 profesiones fue de 599 dólares al mes.

El hecho de que la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016) registre un ingreso promedio de los antropólogos superior al que reporta el IMCO, puede deberse a la enorme proporción de personas con posgrado que respondieron la *Encuesta*. De acuerdo con el mismo IMCO, Antropología y Sociología ocupan el lugar 11 de 66 entre las profesiones de mayor proporción de personas con posgrado, con 23.3%. Pero entre las personas que respondieron la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016), el 68.3% –un porcentaje muy alto– estudiaron un posgrado, lo cual equivaldría al tercer lugar en la lista del IMCO. Si los antropólogos que respondieron la *Encuesta* tienen salarios más altos que la media de las profesiones, se debe a que muchos de ellos tienen posgrados, en particular, el 41% estudiaron doctorado.

Ahora bien, una cosa es que el ingreso promedio de los antropólogos fuera de 990 dólares mensuales y otra cosa es cuánto ganaba cada persona en concreto. La segmentación del gremio, que es una expresión de la desigualdad interna que lo afecta, se observa en los datos sobre los ingresos de los antropólogos, que se resumen en el siguiente cuadro:

Cuadro 3.
Ingresos mensuales de los antropólogos en México en 2016.

Ingresos mensuales	Porcentaje de antropólogos	Porcentaje acumulado
Un salario mínimo o menos –menos de 121 dólares–	9.6	9.6
Entre 1 y 3 salarios mínimos –entre 121 y 364 dólares–	18.7	28.3
Entre 3 y 5 salarios mínimos –entre 365 y 607 dólares–	19.4	47.7
Entre 5 y 10 salarios mínimos –entre 608 y 1214 dólares–	25.0	72.7
Entre 10 y 20 salarios mínimos –entre 1215 y 2428 dólares–	21.0	93.7
Más de 20 salarios mínimos –más de 2428 dólares–	6.3	100.0

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

De acuerdo con esta información, en lo que respecta a los ingresos pueden distinguirse tres grandes segmentos. Un primer grupo, que representa 28.3% de los antropólogos que trabajan, gana tres salarios mínimos o menos, es decir, su ingreso no supera los $ 6 600.00 mensuales que equivalían, al momento de realizar la encuesta, a 364 dólares estadounidenses.[8] El segundo grupo, que incluye al 44.4%, gana entre tres y diez salarios mínimos, es decir, entre $ 6 601.00 y $ 22 000.00, que equivalían a un rango entre 365 y 1214 dólares estadounidenses. Por último, el tercer grupo que comprende a 27.3% de los antropólogos que trabajan, tiene ingresos superiores a diez salarios mínimos, es decir, mayores a $ 22 000.00 o 1214 dólares estadounidenses.

El primer grupo constituye un sector con ingresos muy reducidos, más bajos de los que perciben muchos trabajadores manuales o administrativos en el país. En México, en 2016 los ingresos promedio de quienes tenían educación media superior eran de 342 dólares y los salarios promedio de quienes tenían estudios de licenciatura eran de 599 dólares,[9] por lo que aquí estamos hablando de un sector importante de antropólogos que recibe ingresos similares a los que reciben quienes solo tienen educación media superior.

El segundo grupo tiene ingresos que son similares a la media de quienes tienen una licenciatura en México y al ingreso promedio que tienen sociólogos y antropólogos en el país. Por último, están quienes ganan más de diez salarios mínimos –equivalentes a 22 000 pesos mexicanos o 1214 dólares estadounidenses–. Este último grupo tiene ingresos superiores no solo a la media de quienes tienen una licenciatura en México, sino incluso superiores a quienes tienen un posgrado. Incluso hay una franja, que representa un 6.3% de los antropólogos que se encuentran trabajando, que tiene ingresos mensuales superiores a $ 44 000.00 mensuales –equivalentes a 2428 dólares estadounidenses–.

Buena parte de quienes tienen los ingresos más altos corresponde a antropólogos que trabajan en el sector académico y pertenecen al Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Cuando se hizo la encuesta, los estímulos que otorgaba el SNI iban de 3 a 15 salarios mínimos mensuales que, sumados al salario de un académico de planta, implican un ingreso mensual superior a los diez salarios mínimos.

---

8 En febrero de 2016, el tipo de cambio interbancario promedio fue de 18.12 pesos mexicanos por un dólar estadounidense.

9 Datos del Instituto Mexicano de la Competitividad: https://imco.org.mx/banner_es/compara- carreras-2016/, –última consulta 12 de febrero de 2018–.

Cuadro 4. Ingreso promedio de los antropólogos por sector de actividad en dólares estadounidenses.

Sector	Ingreso mensual promedio
Sector privado	USD 864
Sector público	USD 873
Sector académico	USD 1227
Organización de la sociedad civil	USD 746
Negocio propio	USD 574
Trabajo independiente tipo *free lance*	USD 475

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Los ingresos de los antropólogos varían de manera considerable de un sector a otro. Como era de esperarse, los ingresos de quienes trabajan en el sector académico son muy superiores a los del resto: ganan en promedio 1227 dólares mensuales. Les siguen de lejos quienes trabajan en el sector público –873 dólares–, en el privado –864 dólares– y en organizaciones de la sociedad civil –746 dólares–. Son bajísimos los ingresos de quienes tienen un negocio propio –574 dólares– y de quienes realizan trabajo independiente –475 dólares–.

Estos datos cuestionan los discursos que idealizan las supuestas ventajas del emprendedurismo y de los trabajadores flexibles que no tienen patrón ni empleo fijo; al menos en el caso de la antropología mexicana, tener un negocio propio o ser *free lancer,* refleja más una situación de incertidumbre, de precariedad y de ausencia de mejores oportunidades de trabajo, quienes trabajan en estos sectores son quienes están en las peores condiciones. Hay algunos casos en los que los antropólogos *free lance* o los que han creado negocios propios tienen buenos ingresos, pero esto parece ser más la excepción que la regla: según los datos de la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016), de los 45 que trabajaban como *free lance* ninguno ganaba más de 20 salarios mínimos mensuales y solo 3 ganaban entre diez y 20 salarios mínimos; de los 20 que tenían negocios propios, solo uno tenía ingresos superiores a 20 salarios mínimos y dos ganaban entre diez y 20 salarios mínimos.[10]

10 Sobre la precariedad laboral de los antropólogos y sociólogos que trabajan como *free lance* en consultorías en México, véase: Orozco (2016) y Salas (2016).

Como se señaló al principio de este capítulo, los antropólogos jóvenes son quienes tienen los ingresos más bajos. De acuerdo con los datos de la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016), hay una fuerte correlación entre la edad y el nivel de ingreso: a mayor edad los ingresos son mucho más altos.

Cuadro 5. Porcentajes de los ingresos mensuales en el empleo actual por grupos de edad.

Grupo de edad	Hasta tres salarios mínimos	Tres a diez salarios mínimos	Más de diez salarios mínimos	Total
23 a 29 años	69.6	30.4	0.0	100.0
30 a 39 años	31.3	53.1	15.6	100.0
40 a 49 años	16.8	52.9	30.3	100.0
50 a 59 años	5.1	43.6	51.3	100.0
60 a 69 años	8.2	16.3	75.5	100.0
70 años y más	0.0	20.0	80.0	100.0

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Se observa de manera clara que los ingresos de los antropólogos más jóvenes son, en la mayoría de los casos, más bajos que los de los antropólogos de mayor edad. Los ingresos mensuales de los antropólogos menores de 40 años son sumamente bajos: 42.4% perciben hasta tres salarios mínimos mensuales[11] –menos de 365 dólares– y 46.5% ganan entre tres y diez salarios mínimos –entre 365 y 1214 dólares–. Solo 11.1% de ellos ganan más de diez salarios mínimos –más de 1214 dólares– y ninguno gana más de 20 salarios mínimos –más de 2429 dólares–.

Esto contrasta con los ingresos de quienes tienen 60 años y más: únicamente 6.8% de ellos ganan menos de tres salarios mínimos y solo 16.7% ganan entre tres y diez salarios mínimos, mientras que más de tres cuartas partes –76.3%– tienen

11 En México, durante varias décadas, el salario mínimo legal ha sido muy bajo y claramente insuficiente para cubrir las necesidades básicas de una persona, mucho menos de una familia. En el año 2016 el salario mínimo mensual era de $ 2191.20, equivalentes a solo 121 dólares. Un ingreso de tres salarios mínimos –364 dólares mensuales– es apenas suficiente para cubrir los gastos más indispensables, y es considerado muy bajo en el caso de los profesionistas.

ingresos superiores a diez salarios mínimos. Incluso la tercera parte de ese grupo de edad –32.7%– gana más de 20 salarios mínimos. La generación intermedia, que tiene entre 40 y 59 años, también está en una situación intermedia en cuanto a ingresos: solo 12.2% percibe hasta tres salarios mínimos mensuales, la mitad –49.2%– gana entre tres y diez salarios mínimos y 38.6% gana más de diez salarios mínimos.

Un dato que sobresale es que los ingresos de los menores de 30 años son bajísimos: 69.6% gana hasta tres salarios mínimos, 30.4% gana entre tres y diez salarios mínimos, ninguno gana más de diez salarios mínimos. Es cierto que muchos de ellos todavía están estudiando o viven con sus padres, pero de cualquier manera se trata de remuneraciones muy reducidas. Con ingresos tan bajos es muy difícil que alcancen a pagar todos sus gastos; no podrían sostener una vivienda propia ni mantener una familia, a menos que lo hagan en condiciones muy precarias.

Entre los que tienen entre 30 y 40 años, un poco más de la mitad –53.1%– percibe entre tres y diez salarios mínimos, 31.3% gana menos de tres salarios mínimos y solo 15.6% gana más de diez salarios mínimos. La mayoría de ellos tienen ingresos que pueden ser suficientes para el sostenimiento de un adulto, pero que serían limitados para mantener hijos, adquirir una vivienda propia o afrontar gastos mayores –35% del grupo de edad entre 30 y 39 años tienen dependientes económicos–.

El grupo que está entre 40 y 49 años se encuentra en una situación similar, solo un poco mejor: 52.9% gana entre tres y diez salarios mínimos, 30.3% ganan más de diez salarios mínimos y 16.8% gana más de diez salarios mínimos. Este grupo de edad enfrenta muchas presiones económicas, porque 69.4% de ellos tienen dependientes económicos. Es solo a partir del grupo de edad de 50 a 59 años en donde se observa que la mayoría percibe ingresos que pueden considerarse altos en el contexto mexicano: 51.3% de ellos gana más de diez salarios mínimos mensuales, situación en la que se encuentran 75.5% de quienes tienen entre 60 y 69 años, y el 80% de los antropólogos mayores de 70 años.

La Antropología en México parece ser una profesión cuyas generaciones mayores han podido alcanzar ingresos relativamente altos. Los que tienen 60 años o más tienen ingresos mensuales promedio de más de 2000 dólares. No son comunes en esta profesión los ingresos altísimos que llegan a obtener algunos –muy pocos– médicos, abogados, arquitectos o administradores de empresas, pero como gremio en su conjunto, los antropólogos de las generaciones mayores han alcanzado ingresos dignos.

Esto tiene que ver con las 'crisis de éxito' que experimentó la Antropología en México en las últimas décadas del siglo XX y con el hecho de que muchos integrantes de esas generaciones pudieron acceder a empleos permanentes en el sector

público y, sobre todo, en el sector académico. Este éxito no solo fue económico, ya que la Antropología en el país también ha tenido un prestigio académico y se ha consolidado como una opción muy interesante y atractiva para nuevas generaciones. Paradójicamente, este buen desempeño llevó a un crecimiento muy acelerado en el número de antropólogos, quienes son muy necesarios para estudiar y enfrentar diversas problemáticas sociales en el país, sin embargo, no han encontrado las mismas oportunidades laborales que generaciones anteriores.

La pregunta clave es si con el tiempo las generaciones más jóvenes van a alcanzar los ingresos que hoy tienen los antropólogos de mayor edad. Sería deseable, pero hay señales que indican que eso no va a ocurrir de manera automática. Por un lado, porque las generaciones mayores tienden a diferir y postergar lo más posible la jubilación, ya que suelen tener ingresos altos mientras estén en activo, pero sus ingresos disminuirían drásticamente al jubilarse. En particular, si solo tienen la pensión jubilatoria del ISSSTE, cuyo tope es de diez Unidades de Medida y Actualización (UMA) mensuales –alrededor de 1300 dólares–. La postergación de la jubilación bloquea el recambio generacional y dificulta que las nuevas cohortes accedan a puestos definitivos y bien pagados. Por otro lado, parece que las desventajas laborales entre distintos grupos de edad se presentan desde el inicio de las trayectorias laborales, como se mostrará a continuación.

Cuadro 6.
Porcentajes de ingresos mensuales en el primer empleo al salir de la licenciatura por grupos de edad.

Grupo de edad	Hasta tres salarios mínimos	Tres a diez salarios mínimos	Más de diez salarios mínimos	Total
20 a 29 años	78.3	21.7	0.0	100.0
30 a 39 años	72.8	26.4	0.8	100.0
40 a 49 años	66.1	31.4	2.5	100.0
50 a 59 años	61.7	37.0	1.2	100.0
60 años y más	49.2	42.6	8.2	100.0

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

El Cuadro 6 muestra los ingresos que se tuvieron en el primer empleo al salir de la licenciatura para diferentes grupos de edad. Lo interesante de este cuadro es que compara los ingresos de los distintos grupos de edad en un momento similar

de su trayectoria laboral, a diferencia de cuadros anteriores que comparaban los ingresos de personas que estaban en momentos muy distintos de su carrera –por ejemplo, un recién egresado de licenciatura de 25 años frente a una persona de 60 años, con doctorado y más de 30 años de experiencia laboral–. Ahora se trata de comparar los ingresos de todos al momento de obtener su primer empleo al salir de la licenciatura.

Se observa que, al egresar de la licenciatura, los más jóvenes tuvieron ingresos más bajos que los mayores: 78.3% del grupo de 20 a 29 años y 72.8% del grupo de 30 a 39 años tuvieron ingresos menores a tres salarios mínimos, mientras que esa proporción va descendiendo hasta llegar a solo 49.2% en el grupo de 60 años y más. También se aprecia que entre los menores de 40 años es excepcional tener ingresos mayores a diez salarios mínimos en el primer empleo después de haber salido de la licenciatura: solo dos personas de 352 estuvieron en esa situación –0.6%–.

El grupo de edad que tuvo mejores ingresos al salir de la licenciatura es el de 60 años y más: solo 49.2% tuvieron ingresos menores a tres salarios mínimos, 42.6% ganaban entre tres y diez salarios mínimos e incluso 8.2% ganaban más de diez salarios mínimos. Estamos hablando de personas que nacieron antes de 1957, que iniciaron sus trayectorias laborales entre los años sesenta y principios de los años ochenta, cuando había muy pocos antropólogos en el país, antes de las crisis y de la aplicación de políticas neoliberales.

Cuadro 7. Ingresos mensuales en el primer empleo al salir del posgrado, por grupos de edad.

Grupo de edad	Hasta tres salarios mínimos	Tres a diez salarios mínimos	Más de diez salarios mínimos	Total
20 a 29 años	72.7	27.3	0.0	100.0
30 a 39 años	38.6	55.6	5.8	100.0
40 a 49 años	28.4	57.8	13.8	100.0
50 a 59 años	16.9	72.3	10.8	100.0
60 años y más	17.0	54.7	28.3	100.0

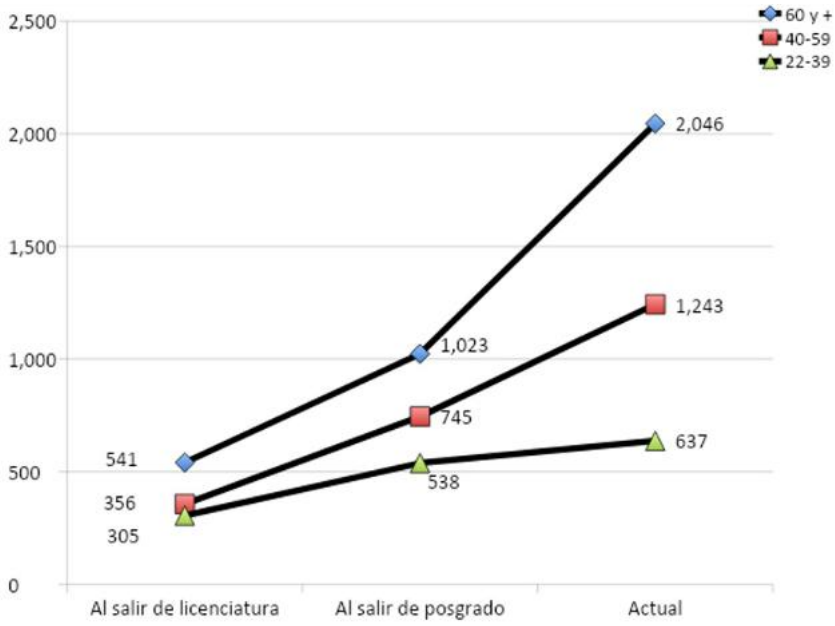
Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Por lo que toca a los ingresos en el primer empleo al salir del posgrado, nuevamente el grupo de 60 años y más fue el que tuvo mayores ingresos: 28.3% ganaba más

de diez salarios mínimos. En contraste, es muy llamativo que la generación más joven, los menores de 30 años, siguen teniendo ingresos muy bajos a pesar de contar con un posgrado: 72.7% ganaban menos de tres salarios mínimos y ninguno ganaba más de diez salarios mínimos. Dicho de otra manera, al salir del posgrado casi tres cuartas partes de los antropólogos menores de 30 años obtienen empleos en los que ganan menos de 365 dólares, que es un ingreso menor al que reciben muchos trabajadores no calificados y similar al que obtienen en promedio quienes solo estudiaron hasta el nivel de educación media superior.

En el momento actual, para un antropólogo joven es muy difícil encontrar un empleo con un salario digno, aún y cuando haya estudiado una maestría. Sin embargo, hay fuertes estímulos para estudiar posgrados, porque las becas de posgrado de la SECIHTI representan ingresos mensuales superiores a lo que podría obtener un antropólogo joven que recién se incorpora al mercado de trabajo: en 2016 las becas de doctorado de SECIHTI eran de 731 dólares mensuales y las de maestría eran de 544 dólares mensuales.

Figura 5.
Evolución de los ingresos promedio mensuales de los antropólogos en tres momentos de sus trayectorias laborales por grupos de edad y en dólares estadounidenses.



Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Lo que sugieren estos datos es que las generaciones más jóvenes de antropólogos tienen ingresos más bajos que los de mayor edad en todas las fases de sus trayectorias laborales. Además, arrancaron sus carreras en condiciones más precarias y las desventajas se mantienen a lo largo del tiempo. Esto se muestra en la siguiente gráfica.

Cada línea de la gráfica representa a uno de los grupos de edad. La línea inferior es la de los más jóvenes, de 23 a 39 años. Es una línea casi horizontal: ganaban poco al salir de la licenciatura, aumentaron un poco sus ingresos al salir del posgrado y ganan un poco más en su empleo actual, pero en todas las fases de su carrera laboral ganan menos que las generaciones anteriores. Es cierto que sus trayectorias laborales aún son muy cortas, pero desde el principio arrancaron en desventaja.

En contraste, el grupo de 60 años y más tuvo ingresos mayores desde el comienzo y han aumentado bastante a lo largo de su trayectoria, la línea es una diagonal claramente ascendente. El punto de partida de la carrera laboral no ha sido parejo: en el primer trabajo después de salir de la licenciatura los antropólogos más jóvenes, de 23 a 39 años, ganaban en promedio solo 305 dólares, frente a 356 dólares que ganaba el grupo de 40 a 59 años y 541 dólares el de 60 años y más. En el primer trabajo al salir del posgrado también hubo enormes diferencias: los de 23 a 39 años ganaban solo 538 dólares, frente a 745 dólares del grupo de 40 a 59 años y 1023 dólares del grupo de 60 años y más.

Con el tiempo cada cohorte va aumentando sus ingresos, pero los más jóvenes comenzaron a trabajar en una posición más difícil y no logran remontar las desventajas a lo largo de sus carreras laborales. No se trata de diferencias de ingresos que corresponden a diferentes etapas de trayectorias laborales similares, sino de trayectorias que son muy distintas desde el comienzo, con desigualdad estructural en las oportunidades laborales que han tenido las diferentes generaciones. La tendencia no es a que las líneas confluyan, sino a que las brechas se mantengan o incluso se profundicen.

Consecuencias de la precarización laboral sobre la manera de hacer antropología

¿De qué manera incide la precarización laboral sobre la manera en que se practica la antropología en México? Las repercusiones son múltiples, pero aquí me concentraré solo en dos de ellas: la tendencia a la diversificación de la práctica antropológica y el reforzamiento de su academización.

Lo primero que destaca es una fuerte tendencia a la diversificación de la práctica de la antropología. Durante mucho tiempo la gran mayoría de los profesionistas

de esa disciplina trabajaba en el sector académico, no obstante, la situación ha cambiado para las nuevas generaciones que laboran en sectores muy disímbolos, pues han tenido que buscar alternativas de empleo distintas a las tradicionales. La siguiente tabla muestra cómo disminuye la proporción que trabaja en el sector académico, mientras que aumentan el empleo en el sector privado, en organizaciones de la sociedad civil, el trabajo *free lance* y los negocios propios.

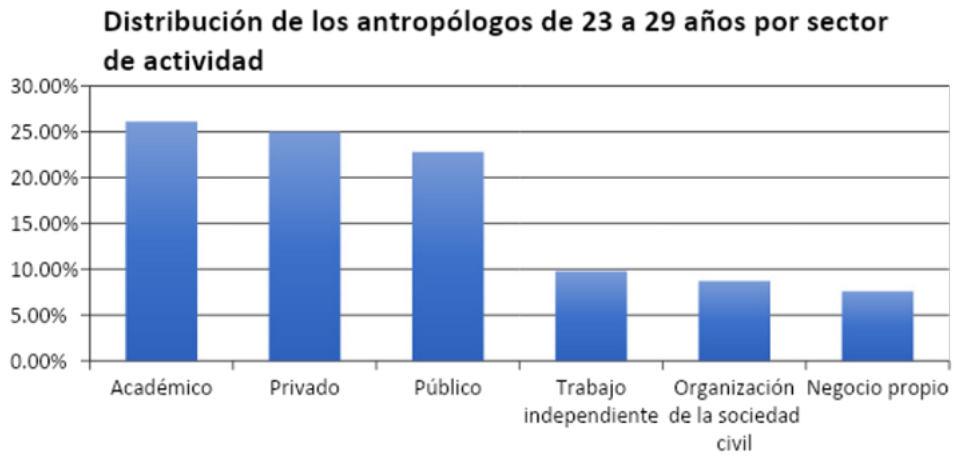
Cuadro 8.
Porcentajes de la distribución sectorial del empleo de los antropólogos por grupos de edad en 2016.

Sector	70 años y más	60 a 69 años	50 a 59 años	40 a 49 años	30 a 39 años	Menos de 30 años
Académico	100.0	59.3	61.5	59.7	40.6	26.1
Público	0.0	30.6	14.1	22.6	23.6	22.3
Privado	0.0	2.0	5.1	5.9	15.2	25.0
Org. de la sociedad civil	0.0	2.0	10.3	1.7	8.5	8.7
Negocio propio	0.0	4.1	1.3	3.4	2.7	7.6
Free lance	0.0	2.0	7.7	6.7	9.4	9.8
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

El empleo en el sector académico predomina con claridad entre los antropólogos mayores de 40 años: 100% de los de 70 años y más están en el sector académico y alrededor del 60% de quienes tienen entre 40 y 69 años. En contraste, la mayoría de los menores de 40 años no trabajan en la academia: 40.6% de quienes tienen entre 30 y 39 años, y solo el 26.1% de los menores de 30 años. La diversidad ocupacional de los antropólogos menores de 30 años se aprecia en la siguiente gráfica.

Figura 6. Distribución de los antropólogos de 23 a 29 años por sector de actividad en 2016.



Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Solo alrededor de una cuarta parte de los antropólogos menores de 30 años trabaja en el sector académico y 22.8% en el sector público, el resto se desenvuelve en ámbitos muy diversos en los que, en la mayoría de los casos, tienen que realizar actividades para las que su formación no los preparó. Llama la atención que más de la mitad –51.1%– se emplea en ámbitos muy diversos a los del trabajo antropológico clásico: 25% en el sector privado, 9.8% en trabajo independiente tipo *free lance*, 8.7% en organizaciones de la sociedad civil y 7.6% en negocios propios.

Hasta hace unos veinte años eran excepcionales los antropólogos que trabajaban de manera independiente como *free lance*, así, desde finales del siglo XX este tipo de trabajo se ha expandido. La encuesta reportó que 45 personas –7.9% de quienes trabajan– realizan trabajo independiente tipo *free lance*. Dos terceras partes de ellos son menores de 40 años y predominan quienes realizan encuestas y entrevistas –28.9%–, edición y corrección de estilo –15.6%–, traducción –13.3%– y transcripciones –8.9%–.

A la distribución por sectores de actividad hay que agregar que solo 48.9% de los antropólogos menores de 30 años trabaja en empleos relacionados con la antropología. De aquí se deduce que buena parte de ellos no está pudiendo ejercer la profesión de la manera en que le hubiera gustado, ya que trabaja en algo distinto o se desempeña en ámbitos diferentes al académico. Una antropóloga

que trabaja en una Organización No Gubernamental (ONG) comenta que la realidad del mercado laboral la llevó a abandonar la idea de trabajar en el ámbito académico:

> La verdad es que siempre pensaba en que quería hacer la maestría y el doctorado y entonces dedicarme a la academia. Eso era en mi cabeza lo que decía, esto quiero hacer, y claro que cuando estás estudiando esa ilusión infundada te es alimentada de manera consistente por los profesores. ¡Claro es que la investigación! Entonces la investigación es lo mejor del mundo mundial y todos deberían de hacer investigación. Ajaaá, pero cuál es la capacidad que tenemos en México de hacer investigaciones especializadas en antropología, o sea los institutos son pocos, ¡eeeh! (…) las líneas de investigación también son súper específicas y es pues sí, básicamente es un poco como: toma un ticket, toma asiento y espera cuando una vaca sagrada se muere, deja una plaza y puedes aplicar porque la verdad es muy complicado.[12]

Una buena parte de los nuevos antropólogos mexicanos tienen que relegar sus inquietudes y aspiraciones académicas y aceptar empleos en los que no utilizan lo que aprendieron en la universidad, ya sea porque no tienen relación con la antropología o porque se trata de una antropología de tipo aplicado muy distinta a la que aprendieron en las aulas. Por ello tienen que pasar por un complejo proceso de adaptación, no solo porque tienen que aprender a marchas forzadas otras habilidades, sino también porque se ven apremiados a hacer un ajuste de cuentas ético e ideológico, ya que realizan actividades que con frecuencia son mal vistas en la academia. Esta interpelación ética e ideológica es más intensa para quienes entran a trabajar en empresas privadas, como lo expresa un trabajador de una agencia consultora que realiza estudios de mercado:

> Me sale esta oportunidad y yo necesitaba aquí un ingreso como más estable, y pues vi la oportunidad. Al principio dije: '¿qué voy a hacer con toda esta carga ideológica si entro aquí?' Y lo primero que me dijo X: 'Oye pero tienes que esta carga así como en contra, y no sé qué tanto te puede afectar en el desarrollo laboral'. Y pues lo único que pude contestarle fue que el trabajo es trabajo y que a mí lo que me importaba y para ser ético y para que yo tratara de ser ético con lo que yo pensaba, conmigo mismo, y desde la antropología, era transparentar las cosas tal y como fueran. Y es lo que trato de hacer aquí. Yo no trato de ayudarle a que consuman aquí y no vean nada, nada más les digo las cosas como son y nada más. Tampoco puedo ser tan puritano, pues esto me está ayudando a

12 Entrevista con antropóloga de 33 años que trabaja en una ONG, realizada por Vianey Álvarez el 25 de octubre de 2018 en la Ciudad de México.

> crear ciertas cosas dentro de la antropología que sí van dentro de lo que yo pensaba desde que yo empecé a estudiar esto, obviamente todo esto se va transformando, porque entramos a antropología pensando cosas pues que tal vez están un poco alejadas de la realidad.[13]

Hasta donde he podido constatar en varias entrevistas realizadas con antropólogos jóvenes que trabajan como *free lance* o como empleados de empresas consultoras o de organizaciones de la sociedad civil, este ajuste de cuentas no los lleva a abandonar las convicciones que adquirieron durante su formación. Lo que hacen es experimentar con diversas maneras de compaginar la necesidad de tener un empleo con la aspiración de ser congruentes con su *ethos* antropológico. Esto lo hacen tratando de respetar códigos éticos en su trabajo remunerado, además de participar en actividades de índole antropológica al margen de su empleo.

En el caso del antropólogo citado en el párrafo anterior, además de buscar la transparencia y la ética en su trabajo en la consultora, realiza por su cuenta actividades de promoción cultural en una comunidad indígena. Su caso es un ejemplo de las ingeniosas adaptaciones que realizan muchos antropólogos jóvenes que han quedado fuera de la academia. Por lo tanto, la diversificación de la práctica antropológica no solo es un resultado de la precarización laboral, también expresa los esfuerzos de nuevas generaciones para transformar la profesión en nuevos contextos.

De manera paradójica, otra consecuencia de la escasez de oportunidades de empleo digno para los antropólogos jóvenes, ya sea en el sector académico o fuera de él, ha sido… ¡La tendencia a la academización de la antropología mexicana! Trataré de explicar esta paradoja.

Juan Luis Sariego señaló que la academización de la formación antropológica consiste en privilegiar la enseñanza de aspectos conceptuales e históricos de la disciplina, que son útiles en la docencia y la investigación, en detrimento del aprendizaje de dimensiones prácticas y metodológicas que pueden ser valiosas para la resolución de problemas, así como la aplicación de la antropología en diversos campos laborales (Sariego 2007). Esa academización tiene que ver con las estrategias desplegadas por los antropólogos que trabajan en centros de investigación y enseñanza frente a la creación del SNI, y el establecimiento de becas y estímulos a la productividad individual.

Frente a estos sistemas de evaluación, se optó en muchos casos por privilegiar la cantidad de actividades que son altamente recompensadas, como la publicación de

13 Entrevista con antropólogo de 33 años que trabaja en una empresa consultora de la Ciudad de México, realizada el 8 de marzo de 2019.

textos académicos, la docencia y la dirección de tesis, en detrimento de la calidad de estas actividades. También se relegan labores como difusión, prácticas profesionales, servicio social, vinculación con la comunidad, participación en proyectos de desarrollo y en muchas otras actividades de antropología aplicada. En pocas palabras, la necesidad de incrementar los ingresos en el marco de los sistemas de estímulos a la productividad individual generó una hipertrofia de las dimensiones académicas de la profesión y un encogimiento de sus dimensiones sociales y políticas.

Por su parte, los nuevos antropólogos formados en este contexto se enfrentan a un mercado laboral que ofrece pocos puestos académicos, además de que la mayoría de las opciones de trabajo no académico se encuentran mal remuneradas y no tienen buenas condiciones de trabajo. Ello explica que muchos de ellos opten por alargar su período de formación estudiando maestrías y doctorados. En las últimas décadas se multiplicaron los posgrados en la disciplina y se abrieron muchas oportunidades para obtener becas SECIHTI –antes CONACyT–. El monto de estas becas es similar o incluso superior a las remuneraciones que podrían obtener los antropólogos en el mercado de trabajo. Como se indicó más arriba, los ingresos promedio de los antropólogos que trabajaron en 2016 fueron de solo 328 dólares mensuales para los menores de 30 años, y de 763 dólares para quienes tenían entre 30 y 39 años; en ese mismo año, las becas de maestría de CONACyT –hoy SECIHTI– eran de 544 dólares mensuales y las de doctorado eran de 731 dólares mensuales. Por ello es lógico que muchos opten por diferir el ingreso al mercado de trabajo, entonces la precariedad laboral se vuelve un acicate para estudiar posgrados, ya que se puede tener una beca durante varios años y se aspira a mejorar los ingresos futuros.

La Antropología es una de las profesiones que tiene una mayor proporción de personas que estudian posgrados, es decir, es una disciplina cuyos miembros tienen una habilitación académica muy alta. De los tesistas registrados en el *Catálogo* (RedMIFA s. f.) de 1945 a 2017 60.6% fueron de licenciatura, 25.8% de maestría y 13.6% de doctorado. La importancia del posgrado es más marcada si se comparan los antropólogos titulados en el siglo XX con los graduados en lo que va del siglo XXI: entre 1945 y 1999 los de licenciatura representaron 70.2% del total, los de maestría 23.4% y los de doctorado 6.4%; mientras que de 2000 a 2017 de licenciatura fueron 57%, de maestría 26.7% y de doctorado 16.3%. El peso específico de quienes tienen doctorado ha crecido mucho: en todo el siglo XX solo se graduaron 143 doctores en antropología en México, mientras que en los 18 años comprendidos entre 2000 y 2017, se han graduado 953 doctores.

De las personas que respondieron la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016), solo 31.7% estudiaron licenciatura, 27.3% tuvieron maestría como máximo nivel de estudios y 41% también estudiaron doctorado. La significativa cantidad de personas que estudiaron maestría y doctorado en Antropología no corresponde con las

proporciones que hay en la población total del país que ha realizado estudios superiores. En 2015, de cada 100 personas con estudios superiores en México, solo 14 habían estudiado hasta maestría y menos de dos –1.5– habían ingresado a un doctorado; mientras que de cada 100 personas que participaron en la *Encuesta,* 27 habían estudiado hasta maestría y 41 habían ingresado a un doctorado. En síntesis, la antropología es una de las disciplinas con mayor proporción de graduados de maestría y doctorado en el país.

La gran proporción de maestros y doctores es un fuerte indicio de que la Antropología es una profesión muy orientada hacia las labores académicas. Es sabido que las instituciones de educación superior y los centros de investigación, exigen cada vez más cursar maestrías y doctorados a quienes quieren trabajar como docentes o investigadores. El simple dato de que el 41% de quienes respondieron el cuestionario han ingresado a un doctorado dice mucho sobre las características del trabajo antropológico en México: se trata de una profesión con una altísima habilitación, pero con pocas opciones de trabajo bien remunerado fuera del campo académico, lo que impulsa a muchos egresados a estudiar posgrados. Sin embargo, estudiar un posgrado no necesariamente garantiza un aumento significativo en los ingresos ni una mejor situación laboral, como se puede apreciar en el siguiente cuadro.

Cuadro 9.
Condiciones laborales de los antropólogos según nivel de estudios en 2016.

Condiciones de trabajo	Licenciatura N= 181	Maestría N= 154	Doctorado N= 237
Ingresos mensuales promedio	$ 12 051.00	$ 13 757.00	$ 25 165.00
Gana tres salarios mínimos o menos	44.2%	30.5%	14.8%
Gana más de diez salarios mínimos	14.4%	16.2%	44.3%
Gana más de 20 salarios mínimos	2.2%	1.9%	12.2%
Trabajo relacionado con la antropología	53.6%	64.3%	75.5%
Empleo en el sector académico	24.9%	37.0%	72.2%
Empleo en sector académico o público	52.5%	67.5%	84.0%
Contrato por tiempo indefinido	42.5%	38.3%	54.0%
Con prestaciones –al menos una–	58.0%	58.4%	83.1%
Servicio médico –IMSS, ISSSTE, etc.–	46.4%	54.5%	75.5%

Fuente: elaboración propia a partir de CIEPA y CEAS (2016).

Las diferencias no son muy grandes entre quienes estudiaron licenciatura o maestría, mientras que sí son muy marcadas entre quienes estudiaron doctorado y el resto. Los antropólogos que solo han estudiado licenciatura ganan en promedio $ 12 051.00 mensuales o 665 dólares, los que han estudiado hasta maestría ganan $ 13 757.00 o 759 dólares, y quienes estudiaron un doctorado ganan $ 25 165.00 o 1389 dólares. Llama mucho la atención que es mínima la diferencia de ingresos entre quienes estudiaron licenciatura y quienes estudiaron maestría: es una divergencia de solo $1706.00 –94 dólares–, en otras palabras, quienes estudiaron hasta maestría ganan 14.1% más que los que solo estudiaron licenciatura.

En cambio, los ingresos de los antropólogos que estudiaron doctorado son muy superiores, ya que ganan más del doble de lo que perciben quienes estudiaron licenciatura y 82.9% más de lo que ganan aquellos que estudiaron hasta maestría. Estudiar una licenciatura o una maestría no parece ser suficiente para obtener un trabajo bien remunerado, ya que 44.2% de quienes tienen solo licenciatura ganan menos de tres salarios mínimos, y 30.5% de los que estudiaron una maestría están en la misma situación. En contraste, de quienes estudiaron un doctorado solo 14.8% ganan menos de tres salarios mínimos. La divergencia también se ve en la franja de ingresos altos: solo 14.4% de quienes estudiaron hasta licenciatura y 16.2% de los que estudiaron maestría ganan más de diez salarios mínimos, mientras que 44.3% de los que estudiaron algún doctorado obtienen esos ingresos.

Además de salarios más altos, quienes estudiaron un doctorado tienen mejores condiciones de trabajo. De hecho, su trabajo está relacionado con la Antropología en tres cuartas partes de los casos –75.5%– frente al 64.3% de quienes estudiaron maestría y solo 53.6% de quienes únicamente estudiaron licenciatura. Sus posibilidades de tener un empleo académico son muy superiores: 72.2% trabajan en el sector académico, casi el doble de quienes estudiaron hasta maestría –37%– y casi el triple de los que han estudiado hasta licenciatura –24.9%–. Asimismo, es mucho más frecuente que tengan empleos por tiempo indefinido y con prestaciones.

En síntesis, los datos de la *Encuesta* (CIEPA y CEAS 2016) confirman que, entre los antropólogos, a mayor escolaridad es mayor el ingreso y mejores las condiciones de trabajo. La información novedosa es que las diferencias entre quienes estudiaron solo hasta licenciatura o maestría no son muy grandes, en ese sentido, el salto realmente significativo se presenta para quienes estudiaron doctorado. Esto sugiere que se está produciendo un cambio significativo en el mercado de trabajo de la Antropología en México.

En los años setenta bastaba tener una licenciatura para conseguir un buen trabajo, todavía hasta los años noventa quienes habían estudiado una maestría tenían altas probabilidades de conseguir un empleo bien remunerado. En el presente siglo ni siquiera una maestría garantiza un ingreso muy superior al que obtienen quienes

solo han estudiado licenciatura. Únicamente quienes tienen doctorado logran un aumento significativo en sus ingresos y acceden a buenas condiciones de trabajo: se trata de un claro ejemplo de una rápida devaluación de las credenciales educativas.

En un lapso de menos de 30 años la licenciatura y la maestría perdieron muchas de las ventajas que ofrecían en el pasado. Según el Observatorio de Salarios de la Universidad Iberoamericana de Puebla, los salarios promedio de las personas que tenían posgrado en México bajaron de $ 24 000.00 en 2005 a solo $ 14 800.00 en 2014.[14] Hasta el momento, en la Antropología esto ha afectado en particular a quienes solo han estudiado maestría. Pero, dado el rápido incremento de la matrícula de doctorado, es probable que en pocos años incluso los egresados de este nivel experimenten una disminución en sus ingresos. De hecho, los antropólogos recién egresados del doctorado ya están enfrentando muchas dificultades para la obtención de buenos empleos. El mismo Observatorio señala que entre 2012 y 2016 disminuyó en 12% el ingreso de personas con doctorado y una experiencia laboral de entre 11 y 13 años (Moreno 2018).

Las nuevas generaciones de antropólogos cuentan con una alta habilitación académica, fruto de la consolidación de varias instituciones de educación superior e investigación, así como de la gran proporción que ha estudiado posgrados. Se trata de las generaciones de antropólogos con mayores niveles de instrucción de la historia, pero la gran contradicción es que son las que menos oportunidades laborales han tenido. Se enfrentan a un mercado de trabajo sumamente competido, en el que varias centenas de antropólogos muy bien formados tienen que disputar por muy pocos puestos de trabajo dignos.

Los que no los consiguen se ven obligados a aceptar empleos precarios, con bajos ingresos, con pocas prestaciones y sin seguridad laboral, y muchos de ellos realizan trabajos con escasa vinculación con la Antropología. Es, entonces, una generación marcada por la diversidad, pero también por la precarización, la desigualdad y la segmentación. La situación laboral de la mayoría contrasta con la de los pocos que han podido acceder a empleos definitivos con buenas condiciones de trabajo. Contrasta también con la de antropólogos de otras generaciones que se incorporaron al trabajo en épocas en las que el mercado laboral ofrecía mejores oportunidades. Así la precarización laboral provoca desigualdad y fragmentación en el gremio antropológico en México.

En conclusión, a partir de la última década del siglo XX se observa un deterioro de la situación laboral de la Antropología en México, que se manifiesta de manera muy intensa en que las nuevas generaciones de antropólogos enfrentan enormes dificultades para acceder a empleos dignos y bien remunerados. La gran mayoría

14 Véase: http://www.animalpolitico.com/2017/06/mexico-observatorio-de-salarios/

de los antropólogos menores de 40 años tiene empleos temporales, con ingresos bajos y sin seguridad social, esto ha provocado una diversificación de la práctica de la Antropología en México.

Antes la gran mayoría de los antropólogos trabajaba en la academia y en el sector público; sin embargo, esto no es así para las nuevas generaciones en las que ha crecido de manera notoria el número de antropólogos que trabaja en empresas privadas y en organizaciones de la sociedad civil, además de que cada vez es más común la figura del *free lance*. Además, algunos antropólogos han optado por crear negocios propios –la mayor parte de las veces en campos desvinculados de la Antropología–.

Pese a la precarización laboral y la diversificación de la práctica profesional, la formación de antropólogos en el país sigue estando muy orientada al sector académico. Una buena parte de los egresados de licenciatura opta por estudiar maestría y doctorado, pero ya se observa que ni siquiera los estudios de maestría garantizan una buena inserción laboral. Es probable que en un futuro cercano ni siquiera el doctorado permita escapar de la precariedad laboral. Así pues, la precarización laboral ha traído implicaciones paradójicas: por una parte, se diversifica la práctica de la profesión en el sentido de que la mayoría de los egresados trabajan en campos distintos al académico, mientras que, por otra parte, persiste la academización en la formación de los antropólogos.

Cuadro 10.
Descenso en el número de aspirantes a estudiar la licenciatura en Antropología en la Ciudad de México.

Institución y programa de estudios	Año / aspirantes	Año / aspirantes	% descenso de la demanda
UAM-licenciatura en Antropología social	2016 / 248	2023 / 72	71%
ENAH-licenciatura en Antropología Social	2017 / 260	2022 / 81	69%
ENAH-licenciatura en Antropología	2017 / 200	2022 / 30	85%
UNAM-licenciatura en Antropología	2017 / 973	2022 / 462	53%

Fuente: elaboración propia a partir de datos proporcionados por la UAM, la ENAH y la UNAM.

Otra consecuencia importante de la precarización laboral de la Antropología, es que en poco tiempo se pasó de una crisis de éxito –crecimiento exponencial en el número de estudiantes– a una caída drástica en el número de aspirantes a cursar la carrera de Antropología. En los años posteriores a la realización de la *Encuesta sobre la práctica profesional y las condiciones de trabajo de los antropólogos en México* (CIEPA y CEAS 2016), se puede observar una baja en la demanda para ingresar a las instituciones de formación en Antropología. Véase, por ejemplo, lo ocurrido en la Ciudad de México, en donde hubo un descenso de la demanda entre 53% y 85%.

También se redujo la demanda en los niveles de maestría y doctorado: en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM, el número de aspirantes pasó de 200 en 2008 a solo 75 en 2024, una disminución de 67.5%. También ha disminuido el número de solicitantes en los posgrados en Antropología del CIESAS, la UNAM y la IBERO, pese a contar con becas SECIHTI –antes CONACyT–.

Las nuevas generaciones de estudiantes han advertido la caída de los ingresos y la falta de oportunidades laborales en la Antropología. Pudiera pensarse que es algo que ha ocurrido en todas las profesiones, y que a raíz de la pandemia de COVID-19 hubo una baja de la demanda en todas las carreras. Sin embargo, los datos indican que no es así: el descenso de la demanda ha variado mucho de una profesión a otra, además de que muchas otras carreras han recuperado los niveles de demanda previos a la pandemia.

Una comparación del número de aspirantes a varias licenciaturas en ciencias sociales y humanidades de la UAM (Reygadas 2024), muestra que la baja en la demanda no ha sido homogénea, de hecho, se inició desde antes de la pandemia. Como se muestra en el Cuadro 11, se pueden distinguir dos grupos muy diferenciados: mientras que en el período 2012-2020 en algunas licenciaturas la demanda bajó entre 58% y 71%, en otras la disminución fue mucho menor –entre 1% y 30.5%–, incluso hubo un aumento de la demanda de hasta 15%.

Es probable que, ante la devaluación de las credenciales educativas y la mayor competencia en el mercado de trabajo, las nuevas cohortes de estudiantes de ciencias sociales estén reorientando sus preferencias vocacionales: buscan menos aquellas carreras a las que se asocia con bajos ingresos y pocas oportunidades de empleo, por ejemplo, Antropología, Sociología, Historia, Filosofía y Ciencias Políticas. Mientras que mantienen su interés en otras disciplinas que se piensa que ofrecen mejores perspectivas económicas y laborales, como Economía, Administración, Psicología y Ciencias de la Comunicación.

Cuadro 11.
Cambio porcentual en el número de aspirantes a ingresar a algunas licenciaturas de ciencias sociales y humanidades de la UAM entre 2012 y 2020.

Grupo 1: licenciaturas con fuerte descensoen la demanda		Grupo 2: licenciaturas con menor descenso o con aumento en la demanda	
Licenciatura-unidad	Variación en el número de aspirantes	Licenciatura-unidad	Variación en el número de aspirantes
Historia-Iztapalapa	-58%	Economía-Xochimilco	+15%
Sociología-Azcapotzalco	-60%	C. Comunicación-Cuajimalpa	+12%
Sociología-Xochimilco	-62%	Economía-Azcapotzalco	-1%
Filosofía-Iztapalapa	-63%	Administración-Azcapotzalco	-6.6%
Ciencias Políticas-Iztapalapa	-70%	Psicología-Xochimilco	-21%
Sociología-Iztapalapa	-70%	Administración-Iztapalapa	-21%
Antropología-Iztapalapa	-71%	Administración-Xochimilco	-24%
		Economía-Iztapalapa	-31%

Fuente: elaboración propia a partir de UAM (2024).

El deterioro salarial y de las condiciones de trabajo, así como la baja en el número de aspirantes a estudiar Antropología, representan un enorme desafío. Es necesaria una transformación profunda tanto en los programas de formación en Antropología como en el ejercicio de la profesión. Asimismo, se requiere impulsar una antropología con mayor incidencia social que contribuya a resolver los problemas sociales que enfrenta el país, y al mismo tiempo brinde mejores oportunidades de desarrollo profesional a las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos.

Referencias bibliográficas

Animal Político. 21 de junio de 2017. Los más preparados en México ganan cada vez menos, advierte Observatorio de salarios. *Animal Político*. https://animalpolitico.com/2017/06/mexico-observatorio-de-salarios

Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio de la Profesión de la Antropología (CIEPA) y Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS). 2016. *Encuesta sobre la práctica profesional y las condiciones de trabajo de los antropólogos en México*. México: CIEPA-CEAS.

De Oliveira, Orlandina. 2009. El trabajo juvenil en México a principios del siglo XXI. *Renglones*. (61): 37-69.

Instituto Mexicano de la Competitividad (IMCO). 2016. *Compara carreras 2016*. México: IMCO.

Krotz, Esteban. 2011. Las ciencias sociales frente al 'Triángulo de las Bermudas'. Una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México. *Revista de El Colegio de San Luis*. (1):18-46.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana (eds.). 2012. *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación*. vols. I y II. México: RedMIFA-UAM-Juan Pablos.

Mancini, Fiorella. 2017. *Asir incertidumbres. Riesgo y subjetividad en el mundo del trabajo*. México: UNAM-COLMEX.

Mora, Minor y de Oliveira, Orlandina. 2014. *Los jóvenes frente a la desigualdad: desafíos y paradojas*. México: Colmex.

_____. 2011. "Los dilemas de la integración laboral juvenil en tiempos de crisis". En: Enrique de la Garza (coord.), *La situación del trabajo en México*. pp. 167-209. México: UAM Iztapalapa.

Moreno, Teresa. 29 de octubre de 2018. Profesionistas ganan menos, y con posgrado. *El Universal*. https://www.eluniversal.com.mx/nacion/profesionistas-ganan-menos-y-con-posgrado/

Orozco, Rebeca. 2016. La antropología al servicio del marketing. *Entre Diversidades*.
(1): 121-142. https://doi.org/10.31644/ED.ESP.2016.a04

Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA). s. f. *Catálogos latinoamericanos de tesis en Antropología Social* [sitio]. https://antropotesis.alterum.info/

Reygadas, Luis. 2024. Cuando la educación no garantiza la inserción laboral digna. Paradojas de la formación antropológica de cara al mercado de trabajo. Ponencia presentada en el seminario "Trayectorias de los egresados de licenciatura: miradas sobre las instituciones de formación, los mercados de trabajo locales y las condiciones sociales de inserción laboral". 19 de septiembre de 2024. UAM-ISSUE-IRD. Ciudad de México.

_____. 2019. *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: UAM-INAH-CIESAS-UIA-RedMIFA.

Salas, Leonardo. 2016. "Sociólogos en un trabajo flexible: precariedad, vulnerabilidad y movilidad". Tesis de maestría. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Sariego, Juan. 2007. "La academización de la antropología en México". En: Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (coords.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 111-128. México: UAM.

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). 2024. *Aspirantes-Histórico 2010-2023*. México: UAM-Dirección de Análisis, Seguimiento y Apoyo Académico.

La ENAH-Chihuahua y la EAHNM: más de treinta años formando especialistas en ciencias antropológicas

María Jesús Cen Montuy[1]
Arturo Mario Herrera Bautista[2]

En este espacio se presenta de forma general la historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, unidad Chihuahua (ENAH-Chihuahua), su transformación en la actual Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) así como los retos y aportaciones de cada una de ellas en la formación de antropólogos en el norte de México. Establecer una escuela de antropología en el norte de México constituyó un enorme desafío, puesto que la antropología mexicana se había concentrado fundamentalmente en el centro, sur y sureste del país, en la región conocida como Mesoamérica. La creación de esta escuela en un contexto institucional marcado por la precariedad ha implicado enormes esfuerzos que se han visto coronados con los resultados obtenidos y las oportunidades a futuro. Esta es nuestra historia.

ENAH-Chihuahua: pionera en la formación de antropólogos en el norte de México

En la década de los años ochenta del siglo pasado, el norte del país era una región poco estudiada por las ciencias antropológicas, la mayoría de las investigaciones se enfocaban en el centro y en el sur de México. Aquellos que se ocupaban de estas *remotas tierras* eran muy pocos. En esa década, no había especialistas que pudieran desarrollar investigaciones o estudios

> sobre las transformaciones que el modelo de desarrollo neoliberal estaba acarreando en los contextos rurales, entre los grupos indígenas de la región septentrional del país, en la implantación de un modelo

1 Investigadora independiente.

2 Escuela Nacional de Antropología e Historia, unidad Chihuahua.

> maquilador, las diversas problemáticas de la región fronteriza, los procesos migratorios y las relaciones interétnicas (Herrera 2023a :77).

Ante esta situación, un grupo de antropólogos y otros científicos sociales propusieron la creación de un programa de formación antropológica para el norte del país, cuya sede sería la ciudad de Chihuahua. En 1988 se iniciaron las gestiones entre el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), para ello, se conformó una comisión interinstitucional cuya labor fue la de llevar a cabo un diagnóstico para evaluar la viabilidad del proyecto y generar la propuesta académica para que se creara un programa enfocado en la formación de antropólogos especialistas en el norte de México y sus problemáticas socioculturales. En aquel equipo de trabajo participaron Juan Luis Sariego y Augusto Urteaga por parte del INAH, Margarita Urías, Víctor Quintana y Carlos González de la UACJ, Luis Reygadas en representación del gobierno de Chihuahua y María de Lourdes Pérez fungió como secretaria técnica de dicha comisión (Pérez 2014).

A esta propuesta académica la acompañó una estructura organizativa y técnica, aunada a los recursos humanos necesarios para llevarla a cabo. Más allá de las discusiones acerca del *norte y los nortes* de México, para la creación de este programa educativo, tal como señala Herrera (2023b: 174), "se entendió al norte en un sentido amplio, abarcando a los estados fronterizos, además de Baja California Sur, Sinaloa, Durango y Zacatecas, aproximadamente".

No obstante, la UACJ abandonó el proyecto, por lo que el INAH lo asumió en su totalidad y en julio de 1990 se creó la ENAH-Chihuahua con un programa de licenciatura en Antropología, siendo la octava carrera de la ENAH ubicada en la Ciudad de México. En todo este proceso de creación, se destaca la labor del Dr. Juan Luis Sariego, principal impulsor de la Escuela y promotor de la antropología en el norte de México.

La orientación de la recién creada ENAH-Chihuahua se centró en gran medida en lo social, en lo histórico y en la antropología aplicada. En una entrevista realizada al Dr. Sariego y publicada en el ensayo "La antropología mexicana: miradas al pasado y encrucijadas del presente" (Sariego 2014), se señala que la Escuela surgió en 1990 para "desenclavizar" la antropología mexicana de sus viejos territorios de adscripción, cuestionar los discursos y conceptos clásicos nacidos en el área mesoamericana y sur del país, así como para explicar desde nuevos paradigmas la compleja realidad del norte de México. También destacó la necesidad de dar respuestas a los rápidos procesos de cambio social en el norte de México como la urbanización acelerada, las maquiladoras, la violencia generalizada y la cada vez más evidente ausencia del Estado.

La antropología aplicada posibilitaría incidir en las problemáticas pues sus miembros serían capaces de elaborar diagnósticos sobre los cambios generados por la modernización y proponer alternativas coherentes (Pérez *et al*. 2014: 23-33). Además, la orientación teórica retomó los debates contemporáneos de la antropología, promoviendo así una constante reflexión entre lo local, lo regional y lo global, su polarización y su articulación con la realidad del norte de México. Durante los primeros veinte años de la escuela, se brindó a los estudiantes un sólido conocimiento sobre aspectos históricos de la región a través de asignaturas como Historiografía, Problemas de la Historia Cultural del Norte de México, Historia Económica y Política. Estas materias enfocadas a la historia respondieron al claro interés de los chihuahuenses por sus procesos históricos y por las culturas norteñas. El intenso trabajo etnográfico realizado por los estudiantes e investigadores de la ENAH-Chihuahua fue otra de las características de la formación académica y la investigación durante los 20 años que duró la ENAH-Chihuahua.

Este programa de licenciatura en Antropología pronto logró un gran éxito, no solo en el desarrollo del mismo programa, sino también en los proyectos de investigación y en su acercamiento a la sociedad norteña –principalmente a la chihuahuense– mediante diversas actividades de difusión. Durante esos años se celebraron convenios de colaboración con diversas instituciones del gobierno del estado y con la sociedad civil, lo que permitió diseñar e impartir diversos cursos como el Curso de Introducción a las Culturas Indígenas del Estado de Chihuahua en 1998, organizado por la propia escuela en colaboración con la Fundación del Empresariado Chihuahuense y la Dirección de difusión y extensión cultural de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

Las primeras generaciones de la ENAH-Chihuahua fueron muy numerosas y, poco a poco, los egresados se incorporaron a trabajar en instituciones federales y estatales –principalmente en el desarrollo social–, organismos no gubernamentales relacionados con los derechos de los pueblos indígenas y derechos humanos, culturas populares y en instituciones que, al día de hoy, ya no existen porque se han transformado en otras o han desaparecido, como el Instituto Chihuahuense de la Cultura y la Coordinación Estatal de la Tarahumara, que devinieron actualmente en la Secretaría de Cultura, la Secretaría de Pueblos y Comunidades Indígenas y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

La ENAH-Chihuahua tuvo varios cambios de domicilio, la planta de profesores fue en aumento de manera paulatina y se mejoraron las instalaciones y el equipamiento, sin embargo, el déficit presupuestario ha sido una constante hasta el presente, problemática compartida con buena parte de las instituciones formadoras de antropólogos del país. Los egresados comenzaron a titularse y, cubrieron temáticas referidas a los cuatro grupos indígenas de la Sierra Tarahumara –pimas u oóba, tepehuanos u ódame, guarojíos o guarijó y, principalmente,

tarahumaras o rarámuri o ralámuli–. Del mismo modo, trabajaron con grupos indígenas de Sonora, migrantes de otros estados del país, población mestiza y menonitas, trabajadores de las maquiladoras, culturas juveniles, minería, violencia y narcotráfico, por mencionar algunas. Al día de hoy, la ENAH-Chihuahua –Plan 90– cuenta con alrededor de 130 tesis de licenciatura en Antropología Social.[3] Es importante señalar que varias de estas tesis fueron reconocidas con premios y menciones honoríficas en el INAH, y otras han recibido el Premio Chihuahua, el cual reconoce los mejores trabajos en disciplinas de las Ciencias Sociales, Artes y Periodismo, Ciencias Tecnológicas y Ciencias Biológicas.

El trabajo de la Escuela continuó y, ante la inexistencia de posgrados en ciencias sociales en la ciudad de Chihuahua y en el norte de México, se impulsó la creación y puesta en marcha de la maestría en Antropología Social en coordinación con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), mediante un convenio de colaboración que estableció que los cursos se llevarían a cabo en las instalaciones de la ENAH-Chihuahua con el plan de estudios del CIESAS. En cuanto a los docentes que impartirían los cursos, se acordó que sería el CIESAS quien enviaría a sus profesores-investigadores y también sería el encargado del registro y la validación de los estudios de los alumnos que se inscribieran al programa.

Por su parte el INAH, cubriría el financiamiento y operatividad del programa, estableciendo una coordinación de la maestría en la misma ENAH-Chihuahua. Una vez que todo estuvo en orden, se instrumentó el programa en el año 2003 y así, este posgrado bianual recibió a su primera generación de estudiantes. Buena parte de los egresados fueron posteriormente los profesores de la propia Escuela. Inicialmente, ingresaron a la maestría los propios egresados de la licenciatura en Antropología, aunque de manera creciente se incorporaron estudiantes de otras disciplinas afines. En el año 2013 el convenio con el CIESAS finalizó, y la maestría en Antropología Social inició el proceso para ingresar al entonces Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

Del programa conjunto con el CIESAS egresaron tres generaciones –entre 2003 y 2013–. Es importante destacar que varios de ellos recibieron premios estatales por sus tesis de maestría, lo que se sumó a lista de logros de la Escuela y al cumplimiento de sus objetivos. El programa ya propio de la ENAH-Chihuahua inició en sustitución del anterior, tratando de dar respuesta a las diversas solicitudes que hicieran antropólogos y especialistas de diversas áreas de las ciencias sociales

3 Esta cifra es la reportada hasta septiembre de 2023. Cabe señalar que el número va en aumento, por lo que es posible que, para cuando este artículo se publique, el número haya cambiado.

para completar su formación académica y mejorar sus posibilidades de acceso al mercado laboral regional.

Además de la importancia estratégica de la apertura de este programa dentro de la Escuela, hubo otras implicaciones. En los estados de Sonora, Baja California, Baja California Sur, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas no existía un posgrado en Antropología. Esto limitó y, todavía limita, las posibilidades de desarrollo de la disciplina y la consolidación de las actividades del INAH y de otras dependencias e instituciones ligadas al conocimiento y difusión del patrimonio cultural del norte de México (Coordinación MAS 2022: 2). Así, la ENAH-Chihuahua se convirtió en la primera y única institución en el país que ofertó un programa de licenciatura y uno de posgrado en Antropología en el norte de México.

Desafortunadamente, como sucede hasta el día de hoy, la realidad y todo lo que ella implica afectan la vida de la sociedad, y aquella intención de realizar investigaciones en el norte de México en toda su amplitud se fue reduciendo, fundamentalmente al estado de Chihuahua. Las condiciones de violencia e inseguridad, así como la llamada *guerra contra el narco* –principalmente en la zona serrana– provocó que los tesistas, tanto de licenciatura como de maestría, se concentraran en otras temáticas, rumbos y actores sociales de la capital y de otras ciudades del estado.

A pesar de ello, los objetivos de la ENAH-Chihuahua se cumplieron y a más de 20 años de su fundación, a las tesis de licenciatura ya mencionadas hay que agregar 68 de la maestría en Antropología Social –dato al mes de septiembre de 2023–, las cuales abordaron diversas temáticas y lugares de la región. Muchas de estas tesis han sido referentes para las nuevas generaciones de estudiantes y para los estudiosos del norte de México. La vida de la ENAH-Chihuahua llegó a su fin en 2011, pero sentó las bases y abrió el camino para la creación de la actual EAHNM. De ella nos ocuparemos en el siguiente apartado.

De la ENAH-Chihuahua a la EAHNM: inicio, obstáculos y situación actual

Heredera y beneficiaria del trabajo que realizó la ENAH Chihuahua desde 1990 y hasta principios de 2011, nace la actual EAHNM. Con este cambio, la EAHNM se convirtió en la tercera escuela del INAH[4] y dejó de ser la octava carrera de la ENAH. Esa recién creada institución de educación superior, fue resultado de una propuesta cuyo objetivo era ofrecer nuevas alternativas formativas en el ámbito

4 Las otras dos escuelas del INAH son la ENAH y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía Manuel del Castillo Negrete (ENCRyM).

de las ciencias antropológicas y ampliar la oferta educativa en el norte de México, formando antropólogos profesionales con carácter regional en sus distintas áreas de especialización y que se ocuparán en investigación, docencia y preservación del patrimonio cultural del norte de México. Este objetivo sigue vigente hasta ahora.

La propuesta consistió en la apertura de cuatro licenciaturas: Arqueología, Lingüística Antropológica, Antropología Física y Antropología Social –esta última sustituiría a la licenciatura en Antropología que se impartía en la ENAH-Chihuahua–. Con esto en mente, se conformó un grupo de trabajo que se encargó de diseñar las cuatro licenciaturas, en él participaron los arqueólogos Manuel Gándara Vázquez y Arturo Guevara Sánchez, el lingüista Erasto Antúnez, los antropólogos físicos Florencia Peña San Martín, José Luis Vera, Gabriel Saucedo Arteaga y Xabier Lizarrága y, para la licenciatura en Antropología Social, Juan Luis Sariego, Margarita Hope y Andrés Oseguera –etnólogos–, por último, el historiador Raúl García. Todos los participantes eran profesores-investigadores del INAH, varios de ellos tenían como centro de adscripción la ENAH.

La malla curricular contempló tres semestres de tronco común y los siguientes cinco semestres para la enseñanza de cada especialidad; de esta manera, la duración total de cada licenciatura sería de cuatro años. Una vez que la *nueva escuela* se registró ante la Dirección General de Profesiones (DGP) de la Secretaría de Educación Pública (SEP), se iniciaron las labores académicas y se recibió a la primera generación en el año 2012. A la par, se trabajó con los estudiantes de la *antigua* ENAH-Chihuahua –Plan 90– para que culminaran sus estudios de manera exitosa y presentaran sus tesis. Al día de hoy, todavía hay egresados de ese plan de estudios que están cursando el Programa de Apoyo a la Titulación[5] (PRAT) para poder titularse.

Aunque la Escuela contaba con instalaciones propias, el inmueble se tuvo que adecuar. Así, se diseñaron los planos y, a la par de la construcción de aulas, laboratorios y la adecuación de diversos espacios, la vida académica y administrativa de la EAHNM comenzó su marcha. La ampliación de la oferta educativa hizo necesario un incremento en la planta de profesores, de personal administrativo y técnico, y también de insumos y equipos para los laboratorios, las aulas y los nuevos espacios de trabajo.

Con la formación de estos nuevos cuadros de especialistas se abordarían nuevas temáticas y ámbitos de la realidad social y cultural, por ejemplo, el desplazamiento

5 El PRAT se abre cada dos años y depende de la demanda de egresados del Plan 90. Su organización depende de la Secretaría Académica y de la Jefatura de Investigación, antes Subdirección de Investigación. Este programa dura dos años y su objetivo es brindarle a los egresados apoyo académico para registrar su proyecto de tesis y culminar con su examen profesional a lo largo de dicho periodo.

lingüístico de las lenguas indígenas, temas relacionados con la nutrición y enfermedades metabólicas, entre otros. También se planteó la necesidad de formar especialistas en el área de la Antropología Forense e incrementar los estudios sobre el patrimonio histórico y arqueológico del norte de México.

A este ambicioso proyecto lo acompañó la creación de un Centro de Lenguas Indígenas (CLI) y una Extensión de la EAHNM, la cual se ubicó en el pueblo de Creel, localizado en el municipio de Bocoyna en la llamada Sierra Tarahumara. El objetivo de la Extensión Creel fue el de extender la oferta educativa de la Escuela a la zona serrana, pues se decía que la antropología tenía una enorme deuda al haber desarrollado durante muchos años investigaciones antropológicas sin considerar a los sujetos de estudio regionales como potenciales investigadores de su propia cultura.

Así, en un inicio se intentó ofrecer en esta Extensión las licenciaturas en Antropología Social y Antropología Física, por lo que su planta docente se conformó con especialistas de estas dos áreas. Además recibieron el apoyo de los profesores de Chihuahua para impartir algunas asignaturas de tronco común, pero la precariedad contractual de los profesores de esta extensión y los vaivenes presupuestales de la institución, obligaron a cancelar la oferta de Antropología Física, quedando únicamente la licenciatura de Antropología Social y el tronco común. Por su parte, el CLI tuvo como objetivo realizar investigaciones sobre las lenguas del norte de México para su preservación y crear un repositorio que albergara audios, material de archivo y bibliografía.

Hacia el año 2013, la maestría en Antropología Física inició labores y se convirtió en el segundo programa de estudios de posgrado de la Escuela –también a nivel nacional–que se lleva a cabo en la ENAH. El principal propósito de este posgrado es el de generar investigaciones sobre las problemáticas actuales en el estado, como los procesos de salud-enfermedad, alimentación y violencia, por mencionar algunos. Todo ellos parte de un territorio que había sido descuidado, en gran medida, por esta disciplina antropológica.

Chihuahua tiene los números más altos en términos de obesidad y sobrepeso y, lamentablemente, Ciudad Juárez y otros municipios reportan un alto índice de feminicidios. En sus primeros años la EAHNM, tanto en Chihuahua como en la Extensión Creel, recibió a numerosos estudiantes provenientes de diversos municipios del estado y de la zona serrana. Las licenciaturas con más demanda de estudiantes fueron Antropología Social y Antropología Física. Con el paso de los años las actividades académicas se multiplicaron, pero también se complejizaron. Si bien el proyecto de la EAHNM se realizó con buenas intenciones, la realidad presupuestaria de ese entonces y la de hoy, no benefician en nada a la Escuela. A

estos obstáculos hay que agregar la manera en la que se organizó su estructura y la falta de un inmueble propio y adecuado para la Extensión Creel.

Antes de continuar señalando las problemáticas que aquejaron y todavía aquejan a la EAHNM, es importante destacar que, pese a todos los retos que enfrenta, el personal docente y administrativo siempre ha dado todo de sí para que la Escuela funcione de la mejor manera posible. Además, no hay que olvidar que las ciencias sociales a nivel nacional han sido afectadas con los recortes presupuestales y las diversas decisiones tomadas desde el gobierno federal; especialmente las de esta Cuarta Transformación que han afectado, tanto la calidad del proceso de formación de nuevos profesionales, como la investigación científica en general y en los rubros de las cuatro disciplinas anteriormente señaladas.

Como ya se mencionó, la formación de los estudiantes se orienta principalmente hacia la investigación generada a partir de la elaboración de tesis de los egresados de los programas de licenciatura y posgrado. Aunque existieran otras formas de titulación,[6] han realizado importantes contribuciones en varias áreas temáticas, entre las que sobresalen: la diversidad étnica y cultural del norte de México, aspectos de las culturas indígenas de Chihuahua y otros estados vecinos, trabajo y maquiladoras, religión, salud, nutrición, relación cultura-medio ambiente, migraciones, culturas juveniles, lenguas indígenas, violencia y sus efectos, así como estudios bioarqueológicos y forenses. Principalmente, estas temáticas son correlativas con los proyectos de investigación formativa que incluyen las currículas, así mismo, circunscriben la investigación de los profesores-investigadores.

Estas investigaciones han encontrado un camino de expresión en los diversos seminarios, foros y eventos académicos que organiza la EAHNM, entre los que destacan: el Congreso Carl Lumholtz, Seminario Aleš Hrdlička sobre poblaciones del norte de México, el Programa de Antropología de las Orillas y El Foro de Estudiantes de Lingüística y Antropología (FESLA) –que comentaremos más adelante–. Asimismo, la EAHNM cuenta con su principal órgano de difusión: *Expedicionario*, *revista de estudios en Antropología*, que actualmente tiene una periodicidad semestral. De igual forma, la investigación de los profesores ha concluido en la publicación de cerca de 50 libros editados por la propia escuela, sin contar aquellos en los que colaboran estudiantes y profesores, publicados en otras instituciones.

6 Si bien el hecho de privilegiar la elaboración y defensa de una tesis –realizada a partir de una investigación original– para titularse en todos nuestros programas contribuye y complementa la formación de los estudiantes, ello ralentiza los índices de titulación. Por ello, en la actualidad se están revisando las opciones de titulación para mejorar la velocidad de titulación de nuestros egresados.

Problemáticas y obstáculos en la consolidación de la EAHNM

En lo que sigue, abordaremos algunas de las problemáticas que la EAHNM ha enfrentado desde su creación y que se han agudizado a lo largo de más de una década. Señalaremos también cómo ha salido adelante, los logros que ha obtenido y la situación en la que se encuentra actualmente.

Desde su creación en el año 2011, la EAHNM ha enfrentado problemas de estructura e infraestructura debido a la ampliación de la oferta educativa sin el correlativo incremento en recursos humanos y financieros para afianzar la nueva propuesta. En este rubro, tanto el personal docente como administrativo no era –y no es– acorde con las dimensiones del proyecto de las cuatro licenciaturas y las dos maestrías que se imparten. En 2012 se asignaron a la recién creada Escuela solamente dos puestos de estructura: la dirección y la jefatura de servicios escolares. La primera, registrada ante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) con un contrato de subdirección y no de dirección. No fue sino hasta 2023, mediante las gestiones de la entonces directora de la Escuela –la Dra. María Cen–, que se logró conseguir el nivel de dirección para los posteriores directores, esos dos puestos son los únicos que la SHCP reconoce. Si bien se contaba con personal de base –profesores-investigadores de tiempo completo–, administrativos, así como personal de confianza, un alto porcentaje del personal estaba contratado bajo diferentes modalidades y sin certeza laboral pues cada tres o seis meses se renovaban los contratos, y siempre estaban sujetos a la disponibilidad presupuestal.

En el año 2012 la Escuela contaba con las siguientes áreas y departamentos: dirección, secretaría académica, becas, servicio social, recepción, subdirección administrativa, subdirección de investigación, subdirección de docencia, subdirección de difusión, vinculación y extensión, publicaciones, jardín etnobotánico, biblioteca, servicios escolares, informática, maestría en Antropología Social, maestría en Antropología Física, centro de lenguas, Extensión Creel y cuatro jefaturas de carrera –una por cada licenciatura–. Laboraban alrededor de 65 personas entre personal docente y administrativo; para ese año, el presupuesto que se asignó a la EAHNM fue de aproximadamente siete millones de pesos.

En 2017 la estructura de la Escuela se modificó y la subdirección de docencia y el jardín botánico desaparecieron, el número de personas asignadas a cada área también cambió y el presupuesto se redujo. En 2019 varias áreas se quedaron sin titular por un recorte presupuestal y la organización de las áreas se modificó, sobre ello hablaremos más adelante.

La Escuela se registró ante la SEP con el reglamento general de la ENAH pues, al momento del trámite ante la DGP, no se contaba con un reglamento propio. Si bien esto fue una solución para ese momento –o tal vez pensado como algo

temporal– la Escuela inició sin un reglamento que plasmara su realidad y su forma de organización; tampoco contó con la normatividad necesaria para su correcto funcionamiento. A lo largo de los años se realizaron varios esfuerzos para trabajar la propuesta de un reglamento, pero sin concretarse, de modo que la EAHNM sigue rigiendo su vida académica con el reglamento general de la ENAH. A partir del 2020 se iniciaron los trabajos para la creación del Manual de Normas y Procedimientos de la EAHNM, y se encuentra en espera de aprobación por parte del Órgano Interno de Control del INAH para integrarlo a la normateca del instituto. La participación y disposición de todas las áreas involucradas fue fundamental para ello.

La consolidación de las cuatro licenciaturas y de las dos maestrías no ha alcanzado el mismo grado de madurez para todas. Desde su creación y hasta la actualidad, la academia más sólida es y ha sido la de la licenciatura en Antropología Social. Esta licenciatura fue la heredera directa de la planta docente de la ENAH-Chihuahua pues, al ser especialistas en Antropología Social, Etnología e Historia, la mayoría de sus profesores-investigadores de tiempo completo adscritos a la Escuela –11 en total– pertenecían al INAH: fueron ellos quienes conformaron la planta docente de la nueva licenciatura y de la maestría.

La licenciatura en Antropología Física conformó su academia con dos profesores-investigadores de tiempo completo y con docentes contratados bajo diversas modalidades. Al igual que la maestría en Antropología Social, la planta docente de la licenciatura fue la misma para el posgrado, asimismo, contaron con el fundamental apoyo de destacados antropólogos físicos de la ENAH, quienes continúan formando parte del núcleo académico básico de este posgrado.

El caso de las licenciaturas en Arqueología y Lingüística Antropológica es todavía más grave, pues ninguna de ellas cuenta con personal de base y sus respectivas academias se conforman con docentes contratados como eventuales u hora-semana-mes y renuevan su contrato cada tres y seis meses, dependiendo de la modalidad de contratación. Esto ha impactado sobre la vida académica de la EAHNM y continúa siendo uno de sus principales problemas: la falta de profesores-investigadores de tiempo completo en tres de las cuatro licenciaturas, especialmente las dos últimas.

Otra de las problemáticas ha sido la falta de actualización del plan de estudios pues, desde su creación en 2012 y a más de diez años de vida, el plan sigue siendo el mismo. Algunas academias han hecho propuestas e intentos que no se concretaron, por ejemplo, en la malla curricular de la licenciatura en Arqueología no se consideraron asignaturas vitales para la formación de los estudiantes, entre ellas el recorrido de superficie. Para poder solventarlo, los Proyectos de Investigación Formativa (PIF) se convirtieron en el espacio para poder solventar

esta y otras carencias. Sin embargo, el remedio también se convirtió en problema pues estos PIF pierden su esencia al dejar de acompañar las investigaciones de los estudiantes y convertirse en materias básicas. A pesar de ello, los profesores hacen un gran esfuerzo para que sus alumnos reciban la mejor formación en dicha área.

Uno de los problemas generados por la disparidad en la conformación de la planta docente de cada licenciatura y la desigualdad contractual es la distribución de asignaturas pues, no es lo mismo dividir diez asignaturas entre 11 docentes, que entre tres. Esto ha generado una sobrecarga de trabajo entre los profesores de tres de las cuatro licenciaturas, a pesar de ello, han buscado mecanismos que les han permitido reducir –mínimamente– esa carga de trabajo, lo han hecho a través de profesores invitados.

Continuando con la temática de la sobrecarga de trabajo y la débil estructura de la EAHNM, es importante señalar cómo están conformadas las dos maestrías que se imparten en la Escuela. Si bien cada posgrado cuenta con profesores invitados de otras instituciones y áreas del INAH en la conformación de sus respectivos núcleos académicos, la planta docente de la licenciatura en Antropología Física requiere del refuerzo de los profesores de la maestría en Antropología Social. Además, el posgrado en Antropología Social cuenta con tres profesores contratados a través del programa de cátedras CONACyT –hoy investigadores e investigadoras por México–.

La persona encargada de coordinar cada programa de maestría se elige de entre el núcleo académico básico cada dos años. Esto significa que la persona que resulta electa no solo coordina, sino que también imparte clases en la licenciatura y en la maestría. Si bien cuentan con una secretaría dedicada a apoyarles, no reciben ninguna remuneración por su nuevo cargo.

La situación de la Extensión Creel es todavía más preocupante y delicada pues pertenece a la misma academia de la licenciatura en Antropología Social, su planta docente es mínima y reciben el apoyo de los profesores de Chihuahua para impartir asignaturas del tronco común y de la misma especialidad; para eso deben viajar a Creel y permanecer en ese lugar hasta finalizar las sesiones acordadas. El Centro de Lenguas Indígenas (CLI) no es la excepción: aunque existió recurso para contratar a tres personas, este se vio mermado con los recortes, entonces los contratos se redujeron a uno. Este único contrato estaba asignado para quien ocupara la secretaría, y la coordinación quedó a cargo de quien estuviera interesado o interesada en el cargo.

Además, el CLI se encontraba –y todavía se encuentra– adscrito a la subdirección de investigación –hoy jefatura de investigación–. En su mayoría, quienes lo han coordinado fueron docentes de la licenciatura en Lingüística Antropológica y no recibieron ninguna remuneración extra por ello. De modo que, además de sus

clases, tenían la responsabilidad de coordinar dicho centro. A la larga, esto generó diversos problemas pues los mismos lingüistas consideraban el CLI como una extensión de su licenciatura, siendo que no se concibió de esa manera.

La segunda problemática importante de la EAHNM es la infraestructura, la cual se ha visto afectada por los recortes presupuestales y por otros factores. Desde el momento de su construcción, los cuatro laboratorios comenzaron a funcionar sin el equipo mínimo. Originalmente se pensó en un laboratorio para cada licenciatura, finalmente, esos espacios se destinaron solo a dos licenciaturas. Así, Arqueología cuenta con dos laboratorios –análisis de materiales I y II– y Antropología Física con los dos restantes –somatología y osteología–. La falta de equipo en estos espacios de trabajo se convirtió en un obstáculo pues el INAH no cuenta con los recursos para poder dotarlos de todo lo necesario, aunado a las restricciones presupuestarias de la SHCP. Para saldar lo anterior, los profesores han gestionado recursos y donaciones de equipo para los laboratorios, lo que les ha permitido adquirir equipo y fortalecer la formación de los estudiantes.

La instalación de la biblioteca es otro pendiente y una enorme deuda con la Escuela. Aun cuando se diseñó el proyecto para su construcción, este no llegó a concretarse por la falta de recursos. En su lugar se estableció una construcción prefabricada que alberga un verdadero tesoro bibliográfico, además de un Centro de Fondos Documentales que no tiene las condiciones necesarias para un óptimo funcionamiento.

Otra de las grandes preocupaciones es la Extensión Creel pues no cuenta con un inmueble propio: a lo largo de los años ha tenido que cambiarse en más de tres ocasiones. El espacio que ocupa hoy resulta totalmente inadecuado pues se trata de un inmueble pequeño que no favorece en nada sus actividades. A todo lo arriba señalado, hay que agregar la falta de un programa permanente de mantenimiento del inmueble que ocupa la Escuela. Si bien es propiedad de la EAHNM y del INAH, este último debe destinar y etiquetar el recurso suficiente para ello.

Desde 2019 y hasta el día de hoy, la Ley de austeridad del gobierno federal ha emitido varias disposiciones en materia presupuestal que, lejos de contribuir al fortalecimiento de las ciencias sociales y de la educación, las ha orillado a una condición de total precariedad. A principios de 2019, el INAH recortó en un 30% a todo su personal eventual y la Escuela no fue la excepción pues se perdieron ocho contratos. La decisión de seleccionar al personal que no continuaría laborando en la EAHNM no fue fácil, pero se privilegiaron los contratos de los docentes por encima de los destinados al personal administrativo. Como consecuencia, las subdirecciones de Investigación y de Difusión, Vinculación y Extensión se quedaron sin titular y en varias áreas de la Escuela se redujo el personal. A eso podemos agregarle que el presupuesto destinado para gasolina se redujo en un

30% y los vehículos asignados a la escuela para las labores de investigación y de prácticas de campo mermó en un 50%. De los seis vehículos con los que contaba la EAHNM, solamente se quedó con tres.

Por si fuera poco, además de lo anteriormente señalado, en 2020 con la pandemia mundial producida por el SARS COV-2 la vida académica y administrativa de la EAHNM se transformó. La pandemia provocó diversos efectos en la vida social, económica y política en todo el mundo y las medidas sanitarias tomadas –como el confinamiento y la distancia social– interrumpieron la rutina diaria y las actividades productivas. El ámbito de la educación, en todos sus niveles, fue uno de los más afectados pues los sistemas educativos en México y América Latina ya se encontraban debilitados (Cadena y Ramos 2023: 2-3).

En la EAHNM, se pasó de un modelo educativo 100% presencial a modo virtual, pero sin modificar el plan de estudios y la metodología para la enseñanza. Además, se hizo evidente la falta de infraestructura y, en algunos casos, varios docentes desconocían el uso de plataformas virtuales. En el caso de los estudiantes, no todos contaban con el equipo de cómputo necesario para las clases virtuales, en la zona serrana el servicio de internet es malo y no tiene cobertura para toda la sierra. Por tanto, muchos estudiantes tuvieron que tomar clases desde su celular y otros más ni siquiera contaban con uno. En cuanto a las plataformas, cada profesor hizo uso de aquella que le resultaba más cómoda pues el INAH solicitó que se usara la plataforma que proporcionaba el correo institucional, pero esta siempre presentó errores y no fue la más apta para impartir clases.

Los profesores y el personal administrativo se sobrecargaron de trabajo pues tuvieron que tomar capacitación para el manejo de herramientas en la educación virtual. Muchas veces las cámaras de los estudiantes permanecieron apagadas y en otras, la red de internet se veía interrumpida. Sobra decir que muchos estudiantes se desesperaron y frustraron, lo mismo que los docentes pues consideraron que las clases no eran tan productivas como en lo presencial, el trabajo de campo de los investigadores y tesistas se suspendió, lo mismo que las prácticas de campo de los estudiantes.

¿Cómo impartir una asignatura en donde se requiere llevar a cabo prácticas en el laboratorio y en el campo? En el camino se fueron diseñando estrategias para solventarlo, pero de ninguna manera sustituyeron la práctica. La pandemia causó pérdidas a familias que afectaron la vida del personal de la escuela y los estudiantes. Algunos se vieron obligados a abandonar sus estudios de forma temporal o definitiva pues tuvieron que cuidar a sus familiares enfermos, otros más perdieron a alguno de sus padres y tuvieron que buscar trabajo para sostener a la familia.

También se desarrollaron protocolos de seguridad y lineamientos para que los estudiantes pudieran titularse a distancia, formatos para la solicitud de documentos e inscripciones, así como tomar la decisión con los consejos académicos y técnicos de la EAHNM sobre el nuevo ingreso. En 2020 la escuela trabajó sin presupuesto pues solamente se autorizó el recurso para pagar los gastos básicos –agua, luz, telefonía, servicio de limpieza y vigilancia–.

Conforme los meses pasaron, la necesidad de regresar a lo presencial fue cada vez mayor. Por lo que se fue preparando el regreso escalonado a las clases y a las labores propias de la Escuela, finalmente, todos regresamos a nuestras labores y clases presenciales. Este periodo dejó ver la débil estructura de la EAHNM y se hizo más evidente la disminución de aspirantes a nuevo ingreso para las licenciaturas, situación que no es exclusiva de la Escuela pues, ya en reuniones de la RedMIFA, se había tocado el tema del bajo ingreso de estudiantes a los programas de antropología a nivel nacional.

No fue sino hasta 2022 que las academias de la EAHNM aceptaron la propuesta de actualizar los planes de estudio y realizar un diagnóstico profundo para analizar la situación actual de la Escuela, así como establecer las estrategias necesarias para llevar a cabo dicha actualización y evaluar la viabilidad de las cuatro licenciaturas. Esta tarea no ha sido fácil pues los intereses personales no siempre permiten avanzar, sin embargo, el trabajo que se está llevando a cabo tendrá como resultado una Escuela renovada, consolidada y con una oferta educativa actual y acorde con la realidad estatal, nacional e internacional; de esta manera, los estudiantes podrán titularse en menos tiempo y así insertarse al mercado laboral.

Para ello se revisan los perfiles de ingreso y egreso, la oferta educativa a nivel nacional en el ámbito de las ciencias antropológicas y, sobre todo, se escuchan las sugerencias de los estudiantes. En 2022 se tomó la decisión de no abrir el nuevo ingreso 2023, con el objetivo de avanzar en los diagnósticos y propuestas para la reestructura de la EAHNM y que continúe siendo pionera en la enseñanza antropológica en y para el norte de México.

Avances y nuevos retos

Si bien lo señalado a lo largo de este trabajo es preocupante, no todo es malo. A pesar de todo ello, la Escuela continúa sus labores y lo hace convencida de brindarle a los estudiantes una enseñanza y formación de calidad para su vida futura. Cada licenciatura y programa de maestría realiza de forma constante foros, seminarios, talleres y encuentros, algunos abiertos al público en general. Además, han organizado actividades enfocadas a los niños con el objetivo de despertar su interés en las ciencias antropológicas. Han sido los integrantes de la academia

de Arqueología quienes han organizado eventos para observar las estrellas e incluso actividades en el verano, además, realizan la Semana de la Arqueología, el Congreso de Estudiantes sobre Arte Rupestre y diversas actividades enfocadas a la reflexión de diversos temas.

Esta academia –no obstante de ser la más débil en cuanto a su planta de profesores– ha trabajado para realizar convenios de colaboración con instituciones externas al INAH y también con las diversas áreas del propio instituto. Todo ello con el objetivo de darle a los estudiantes una formación sólida y en colaboración con otros especialistas en el norte de México. Asimismo, colaboran con la licenciatura en Antropología Física apoyándolos en algunas clases y realizando actividades conjuntas. Esta última licenciatura participa en la organización del seminario bianual Ales Hrdlicka, en el cual se expone buena parte de los trabajos e investigaciones realizadas en el noroeste del país y en el sur de Estados Unidos de esta disciplina antropológica. Por su parte, la maestría en Antropología Física se encuentra trabajando para registrarse ante CONACyT –ahora SECIHTI–, además, sus líneas de investigación se comparten con la licenciatura, algunas de ellas son: comportamiento humano y filogenia, estudios bioarqueológicos y forenses, estudios sobre la niñez e infancia, alimentación, salud y mortalidad en la Sierra Tarahumara.

La licenciatura en Lingüística Antropológica organiza y coordina el coloquio Lengua y Sociedad y el seminario de Lingüística y Antropología (SELIA); asimismo, los estudiantes organizan el Foro de Estudiantes de Lingüística y Antropología (FESLA). Durante los años en que los profesores de esta licenciatura coordinaron el CLI colaboraron en un proyecto denominado Nido de Lengua con hablantes de pima en la localidad de Madera, Chihuahua.

En Antropología Social, la licenciatura y la maestría comparten líneas de investigación, entre ellas se encuentran: movilidad humana, economía y demografía, trabajo, urbanización, sistemas socioecológicos, procesos identitarios, violencias interseccionales y derechos humanos. Esta maestría, cuyo inicio data de 2003, fue aceptado en 2014 en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del CONACyT –hoy Sistema Nacional de Posgrados de la SECIHTI–. Su plan de estudios se centra en la investigación del contexto social del norte de México. Parte del trabajo de los tres colegas con cátedras CONACyT –hoy Investigadoras e Investigadores por México– asignadas a la EAHNM es diseñar un programa de doctorado, el cual comenzará a impartirse en 2024 –de hecho, ya se abrió convocatoria–. Este nuevo proyecto surge a raíz de la consolidación de la maestría en Antropología Social y ambos programas de posgrado se vinculan como continuación de la enseñanza formativa, así como para profundizar en los aspectos medulares de la investigación antropológica especializada.

La Extensión Creel, quien también forma parte de la academia de Antropología Social, ha desarrollado diversas actividades académicas que la vinculan con instituciones como la Universidad Pedagógica de Chihuahua; asimismo, realizan conversatorios y exposiciones fotográficas dando a conocer el trabajo de los estudiantes y han logrado incorporar y titular a estudiantes indígenas de aquella región.

En cuanto a la investigación de los profesores investigadores, los proyectos vigentes y autorizados por el INAH son: parentesco en el norte de México, discursos identitarios, análisis de los procesos de reinvención de la alteridad de los pimas, análisis de los discursos fotográficos sobre los rarámuris, presencia de afrodescendientes en el norte desde el periodo virreinal hasta nuestros días, laboratorio de Osteología, laboratorio de Somatología, análisis de materiales, entre otros. Todos estos proyectos involucran a estudiantes y también se relacionan con las diferentes líneas de investigación de las licenciaturas.

Las publicaciones, a pesar de la pandemia y pospandemia, han continuado. Fue todo un reto pasar del libro físico al libro digital, pero tanto la responsable del área como la Comisión Dictaminadora de Publicaciones del Centro de Trabajo se dieron a la labor de capacitarse para poder llevar a cabo sus tareas, además, realizaron una gran labor en la digitalización de varios libros y tesis para ser enviados a la mediateca del INAH. Del 2019 al 2022 se han publicado 14 libros, seis de ellos en formato digital y todos con temáticas enfocadas al norte de México.

Consideramos necesario destacar la importancia regional de la Biblioteca Juan Luis Sariego, la cual es considerada la biblioteca especializada en antropología más importante del norte del país. Esta biblioteca se fundó en 1990 y contaba con cuatrocientos libros, la mayoría donados por el CIESAS. Su acervo se ha incrementado paulatinamente y, a la fecha, cuenta con más de veinticinco mil títulos, más de treinta y un mil volúmenes en estantería y la colección sigue aumentando. Cuenta también con colecciones especiales que han sido producto de donaciones, una mapoteca, audios y videos.

Entre los servicios que ofrece a los estudiantes, profesores y público en general, se encuentra el del Centro de Fondos Documentales, el cual realiza labores de preservación del patrimonio histórico documental regional desde el 2001. También cuenta con siete fondos que ingresaron como donación o comodato, destacan por su importancia el Fondo Filiberto Gómez González, el Fondo Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), el Fondo Potosí Mining Company, el Fondo Smithsonian sobre la Tarahumara y el Fondo Juan Luis Sariego. Todo ello representa más de diecinueve mil expedientes disponibles para su consulta en la Biblioteca. Por su parte, la Extensión Creel posee una colección de más de dos mil quinientos ejemplares en su biblioteca.

Como puede observarse, la EAHNM continúa formando especialistas y lo hace comprometida con los estudiantes, con la comunidad científica y con la sociedad. Aun cuando la oferta educativa a nivel licenciatura en ciencias antropológicas ha crecido, la Escuela sigue siendo un referente y la pionera en el norte de México. No en vano sus egresados se encuentran laborando en instituciones de gobierno, en la secretaría de educación y en la fiscalía del estado, solo por mencionar algunos. Los premios recibidos son un claro ejemplo del trabajo que se realiza, trabajo que contra viento y marea sigue adelante.

Consideraciones finales

Han pasado más de treinta años desde que la ENAH-Chihuahua y, posteriormente, la EAHNM se establecieron en Chihuahua para poner en marcha el proyecto de formar nuevos cuadros de especialistas en el norte de México y contribuir con la antropología mexicana. A lo largo de estos años han egresado más de 27 generaciones, esto es, más de mil estudiantes. Las tesis de los egresados de la ENAH-Chihuahua y de la EAHNM suman 139. En cuanto a las maestrías, Antropología Social reporta 65 y Antropología Física diez; la licenciatura en Arqueología tiene tres titulados, Lingüística Antropológica tiene seis y la licenciatura en Antropología Física cuenta con siete titulados.

Consideramos que la historia de la EAHNM apenas ha comenzado, al igual que la investigación antropológica en el norte del país, pues todavía hay temas pendientes y otros apenas se han abordado. Hoy esta escuela se encuentra en un momento clave y las decisiones que se tomen serán vitales para su futuro. En esta nueva etapa, se busca una convergencia entre las líneas de investigación de las diversas academias y de los núcleos de los posgrados para poder lograr la tan anhelada interdisciplina.

Como señala Herrera en su artículo "Luces y sombras de la EAHNM. Una experiencia singular de enseñanza antropológica en Chihuahua" (2023b), se trata de buscar nuevas alternativas para elevar los índices de titulación; esto requiere buscar otras y nuevas opciones, repensar el diseño del tronco común, privilegiar el trabajo de campo e incorporar a más estudiantes en los proyectos de los investigadores. Todo ello solo será posible si existe una reflexión objetiva sobre las necesidades reales de la Escuela y también una planta docente estable y de base para que se pueda dar continuidad a los proyectos y a la vinculación. Esto evitará que los profesores bajo contratos eventuales cambien cada semestre, y que no conciban a la EAHNM como un lugar de trabajo transitorio mientras encuentran una mejor oportunidad laboral. Todos estos desafíos pueden considerarse mejoras significativas.

No menos importante es el compromiso del INAH, la Secretaría de Cultura y la SHCP con las tres escuelas del INAH. Por eso es vital destinar un presupuesto real y acorde con las necesidades de cada escuela y comprender que estos centros educativos no son cualquier centro de trabajo, pues a través de ellas el Instituto cumple con su objetivo de formar profesionales dedicados a la conservación del patrimonio cultural de México. En el caso de la Escuela de Chihuahua, esta representa un bastión en los estudios del norte del país, única en su género y precursora de los estudios de esta región.

Finalmente, retomamos las palabras de Juan Luis Sariego quien, en 2008, hacía un recuento de los temas pendientes señalando lo siguiente:

> los procesos de cambio demográfico motivados por la inmigración, la modernización económica, la alternancia política, las conflictivas relaciones fronterizas con Estados Unidos, la urbanización y conformación de una nueva clase obrera en la industria maquiladora de exportación, el desarrollo de una pujante agroindustria de exportación y el consecuente surgimiento de un nuevo proletariado de jornaleros agrícolas, etcétera.
>
> Para la mirada antropológica, sin duda el hecho más relevante del norte de México es su diversidad cultural. En efecto, en estas latitudes es notoria la presencia de importantes grupos étnicos con identidades culturales muy marcadas y contrastantes con las de partes del país, como lo atestiguan, por ejemplo, la autonomía política "de facto" de los yaquis, el sistema de organización social en bandas y clanes de los seris, la lucha por el derecho al binacionalismo de kikapúes, pápagos y paipai o la tenaz persistencia de la cosmovisión y las prácticas rituales de los tarahumaras.
>
> Pero además, el mestizaje de origen colonial derivado en gran medida de la expansión de la minería; la aparición de figuras sociales distintivas del agro norteño como las de los rancheros, medieros, vaqueros y arrieros; las políticas de colonización por parte de grupos extranjeros como mormones y menonitas; la atracción migratoria hacia los polos urbanos norteños de numerosos contingentes de población del centro y sur del país y la circulación constante de grupos humanos a lo largo de una inmensa frontera, han dado al norte un perfil cultural sumamente dinámico, híbrido y heterogéneo (Sariego 2008: 65).

Si bien se ha avanzado en muchas de esas direcciones, todavía quedan muchos pendientes en esta pequeña, precaria y vigorosa escuela del septentrión mexicano. Es justo en este momento de revisión curricular y de inicio de nuestro primer doctorado, que deben buscarse alternativas sin perder de vista la experiencia acumulada en estos más de treinta años.

Referencias bibliográficas

Cadena, Aidé y Ramos, Lorena. 2023. Pandemia y educación superior en América Latina. *Revista de la Educación Superior.* 205(52): 1-20. http://resu.anuies.mx/ojs/index.php/resu/issue/view/51

Coordinación de la Maestría en Antropología Social. 2022. *Modificación al plan de estudios de la Maestría en Antropología Social (MAS)* [documento interno]. EAHNM.

Coronado, Rodolfo y Porras, Eugeni. 2003. *Miradas antropológicas sobre el norte de México. 10 años de la ENAH Chihuahua*. México: INAH.

Herrera, Arturo. 2023a. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México: avances, aportaciones y obstáculos en los últimos 22 años. *Expedicionario*. (5): 77-86.

_____. 2023b. "Luces y sombras de la EAHNM. Una experiencia singular de enseñanza antropológica en Chihuahua". En: *5 años de la ENAH. Libro conmemorativo*. pp. 179-194. México: ENAH.

Pérez, Lourdes *et al*. 2014. Programa de formación en antropología del norte de México. Estudio diagnóstico de factibilidad y propuesta. En: Rodolfo Coronado (coord.), *Vigésimo aniversario. ENAH Chihuahua*. México: INAH.

Sariego, Juan. 2014. "La antropología mexicana: miradas al pasado y encrucijadas del presente en La celebración de los primeros 20 años en la ENAH Chihuahua." En: Rodolfo Coronado (coord.), *Vigésimo aniversario. ENAH Chihuahua*. pp. 256-257. México: INAH.

_____. 2008. En la búsqueda de una antropología del norte de México. La experiencia de los coloquios Carl Lumholtz. *Nóesis*. 17 (33): 62-83.

Hacerse antropólogo(a) social en el sureste de México: un recuento personal desde Chiapas

José Luis Escalona Victoria[1]

Para Manuel Coello Hernández,
impulsor de la antropología en Chiapas;
para todas las personas involucradas en esa única
generación de maestría en Antropología de la UNACH.

La educación formal en Antropología Social en el sureste de México se desarrolla en medio de dos paradojas históricas. La primera es que, si bien Chiapas –como la mayor parte del centro y sur de México y Centroamérica– ha sido durante mucho tiempo un área de formación en trabajo de campo para estudiantes de varias universidades metropolitanas, los programas locales aparecieron aquí hace apenas unas décadas. La segunda paradoja es que una interpretación simplificada de la antropología –en parte inspirada por el activismo– tiene una fuerte influencia en la formación de los antropólogos locales, reproduciendo la persistente división del trabajo científico global que pretende cuestionar. Lo hace al poner énfasis en problemas inmediatos, locales y políticamente enmarcados, dejando de lado amplias y duraderas preguntas sobre la historia y la condición humana. Como explicaré en este capítulo, estas paradojas influyen de alguna manera en tres grandes áreas de preocupación que atañen a los programas locales de formación profesional de antropólogos: nuestra vida después de la escolarización, la especificidad metodológica de lo que hacemos y nuestra participación en la producción teórico/conceptual.

Primera paradoja

Los programas de formación de antropólogos y antropólogas aparecieron en Chiapas en un periodo relativamente recientemente, entre finales del siglo XX y principios del XXI. Para esa época, la investigación antropológica ya tenía una

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste.

larga trayectoria en la región, remontándose a finales del siglo XIX y principios del XX, es decir, a los orígenes de algunas de las instituciones metropolitanas de antropología más importantes de Estados Unidos, Inglaterra y Europa Central.[2]

También debemos mencionar la corta experiencia de la Escuela Internacional Americana de Arqueología y Etnología –The *International School of American Archaeology and Ethnology*– en México, específicamente con sede en la Ciudad de México, y el apoyo de universidades de Prusia y Estados Unidos, cuyo personal había estado realizando investigaciones en México. Esta escuela fue fundada en 1910 pero cerró en 1914 en medio del caos de la Revolución Mexicana.[3] Posteriormente, a lo largo del siglo XX diversos proyectos dirigidos por universidades de Harvard, Tulane, Chicago y Pennsylvania –entre otras de Estados Unidos y Europa– produjeron una extensa literatura antropológica sobre Chiapas y sus estados colindantes, al igual que sobre Guatemala.[4] Posteriormente, un importante cuerpo de trabajo fue aportado por los primeros antropólogos y antropólogas formados en México desde los años cuarenta.[5] Ese trabajo se produjo en diálogo con la política indigenista del México posrevolucionario y con

---

2 Por ejemplo, el libro *Anáhuac* fue publicado en 1861 por el joven Edward Burnett Tylor (Tylor 1861) después de un viaje por el Caribe y México, y antes de ser nombrado primer profesor de Antropología en la Universidad de Oxford en 1896. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones* fue la tesis doctoral de Alfred Tozzer (1907) y podría ser la primera etnografía publicada sobre los pueblos mayas contemporáneos. Tozzer fue uno de los primeros antropólogos en recibir su título de la Universidad de Harvard.

3 La Escuela Internacional en México contó con el apoyo de los gobiernos de México, Estados Unidos y Prusia. Durante su corta vida colaboró con las universidades americanas de Columbia, Harvard y Pensilvania, y con la universidad alemana de Berlín. Los primeros responsables fueron Franz Boas –entonces asociado a la Universidad de México–, Ezequiel Chávez –designado por el Gobierno mexicano–, Eduard Seler –por la Universidad de Berlín– y Alfred Tozzer, ya referido –ver Boas *et al.* (1915)–. Otro ejemplo de la influencia metropolitana fue el grupo de eruditos alemanes que contribuyó a los primeros trabajos antropológicos en Guatemala y México: Karl Theodor Sapper (1866-1945), vinculado a las universidades de Munich y Berlín; WaIter Lehmann (1878-1939); así como de las universidades de Würzburg y Hamburgo, el Museo Volkerkunde y Franz Termer (1894-1968) –ver Beaudry-Corbett y Hardy (2000)–.

4 Muchas etnografías que ahora se leen como clásicas –publicadas originalmente en inglés– fueron tesis doctorales de estudiantes de varias universidades metropolitanas, por ejemplo: Cancian (1976, 1963), Bricker (1986, 1968), Collier (1995, 1970), Gossen (1979, 1970), Wasserstrom (1989, 1977) y Hermitte (1970, 1964).

5 Entre los primeros estudiantes de la ENAH, y cuyos trabajos se publicaron, se encuentran: Pozas (1959), Cámara (1966) y posteriormente Guiteras (1966; 1990; 2002). Entre los primeros *indigenistas,* cuyas obras se publicaron, se encuentran Aguirre Beltrán –ver Beltrán 1979– y Julio de la Fuente –ver, por ejemplo, Aguirre y de La Fuente (1964)–. También debemos mencionar el primer Departamento de Antropología –1947– y la primera maestría en Antropología –1948– en el Mexico City College, institución privada y financiada desde los Estados Unidos. Esa iniciativa se convirtió en el actual programa de licenciatura de la Universidad de Las Américas Puebla –ver Quinn (2006) y Paddock (1958)–.

la creación de la primera escuela de antropología de México: la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), fundada en 1938.

El indigenismo ha sido un amplio y variado movimiento intelectual y político de gran relevancia pública en México y en otras partes de América Latina, especialmente en países con una amplia presencia de población clasificada como india/indígena. En México, ese movimiento abrazó formas de intervención gubernamental destinadas a mejorar las condiciones de esa población. Desde esta perspectiva, la antropología fue percibida como una disciplina clave para aprender qué eran las culturas indígenas y cómo se podían mejorar las vidas de esas poblaciones. Como resultado, la Antropología Social fue entendida como una disciplina aplicada y políticamente comprometida.

Más tarde, cuando la crítica al colonialismo surgió en la antropología global durante los años sesenta y setenta, despertó también una antropología antiindigenista en México, que cuestionó las políticas integracionistas del gobierno y clamaba por explorar nuevas perspectivas socialmente comprometidas con las culturas, identidades, organizaciones y movimientos indígenas. A pesar de estas críticas y de una ampliación de las temáticas de interés antropológico, esa preponderancia de la investigación aplicada siguió teniendo una influencia duradera en la formación de los antropólogos.

Por ejemplo, hasta los años setenta el énfasis dominante estaba en la llamada cultura indígena. En esa época de creciente nacionalismo mexicano, muchos trabajos antropológicos producían una narrativa histórica de continuidades entre el presente y el pasado –prehispánico, sobre todo– vinculada a un conjunto de ideas sobre la tradición y singularidad indígena –que luego se volvería 'patrimonio'–. Al mismo tiempo, operaban programas gubernamentales para el cambio social a través de la redistribución de tierras, la llegada de atención médica a los pueblos y la escolarización.[6]

Los temas característicos del trabajo antropológico en México, antes de la década de 1970, incluían los *usos y costumbres* indígenas, la medicina tradicional, la cosmovisión y las formas de gobierno indígena como signos de resurgimiento o supervivencia cultural. En contraste, los investigadores de la época siguiente reevaluaron el pasado integracionista e indigenista de la antropología mexicana, y se preocuparon políticamente de un modo distinto por lo que en ese entonces se llamó identidad indígena.

---

6 Para una visión de los temas que se consideraron relevantes durante esa época, véase Tax (1968). Para la relación entre nacionalismo, desarrollo y antropología en México y Estados Unidos, véase Lomnitz (1992) y Gee (2021).

La antropología paraindigenista y posindigenista incluye exploraciones de otros temas, demografías y geografías en México, ampliando la antropología mexicana para incluir, por ejemplo, poblaciones urbanas y zonas industriales, además del campesinado y las mujeres (García Mora 1987-1988). Un ejemplo muy temprano de temas alternativos fue el de la antropología de la pobreza y los marginados (Lewis 1966 y Lomnitz 2014). Posteriormente, durante las décadas de 1980 y 1990 las instituciones gubernamentales de México se transformaron, adoptando una perspectiva neoliberal a medida que el país se unía a la tendencia neoliberal mundial.

En respuesta, las organizaciones sociales de México se expandieron y diversificaron en formas y objetos de protesta. En ese marco fue que los zapatistas lanzaron su rebelión en Chiapas en 1994. A la par, la antropología se interesó más intensamente en marcos analíticos que derivaban de nociones de subordinación, dominación, subalternidad y alteridad. Muchos estudios estaban orientados a entender poblaciones concebidas como minorías o subalternas: niños, jóvenes, mujeres, minorías religiosas y transmigrantes.

A pesar de esos cambios, la antropología seguiría dominada por la herencia de una perspectiva cultural y un canon nacionalista/étnico, reinterpretando con ello los viejos temas culturales como formas de *resistencia*. Algunos textos de gran influencia pública se centraron en prácticas que se consideraban reprimidas –silenciadas y marginadas–. Dos publicaciones son paradigmáticas de este giro crítico: *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970)[7] en coautoría, y *México Profundo: una civilización negada* de Guillermo Bonfil (1996).

En zonas como Chiapas, la presencia indígena siguió atrayendo la mayor atención de los científicos. Tanto las perspectivas indigenistas como las antiindigenistas encontraron en Chiapas un escenario perfecto para poner a prueba sus exploraciones analíticas y políticas. Además, el levantamiento zapatista de 1994 revivió debates de larga data sobre la política india/indígena, el indigenismo y el antiindigenismo. En general, en la década de 1980 ya existía una variedad de métodos y una vasta literatura sobre Chiapas, disponibles para futuros programas de formación en antropología en el estado. Esos programas aparecieron apenas a finales del siglo XX y principios del XXI.[8]

---

7 Para una nueva discusión sobre ese libro, ver el número 4 del volumen 41 de *Antropología Dialéctica*.

8 Ese es el caso del Centro de Estudios Indígenas instaurado en la Universidad Autónoma de Chiapas (IEI-UNACH)) y la sede en Chiapas del CIESAS Sureste, fundado a mediados de los años ochenta. Faltaría agregar la reciente apertura de un posgrado de Antropología de la UNAM en el que colaboran investigadores del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de esa universidad, ubicado en Chiapas.

En 1974 Chiapas abre su primera universidad estatal, la Universidad Autónoma de Chiapas (UACH). A finales de esa década, la UNACH había implementado el primer programa de licenciatura en Antropología Social en el sureste de México. Dos décadas después, en 1997, la UNACH abrió un programa de maestría, que lamentablemente finalizó solo dos años después con una sola generación de egresados. Poco después, en 1998, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México, con una sede en Chiapas, abrió un programa de maestría en Antropología Social, seguido de un doctorado en 2015 –ambos programas del CIESAS siguen operando–. La UNACH y el CIESAS comparten una perspectiva común sobre la formación profesional en antropología, así como un enfoque en Chiapas sumado a una mirada extendida principalmente a Centro y Sudamérica. Sin embargo, las dos instituciones difieren en énfasis y en condiciones materiales para sus tareas.

Según lo he experimentado, el marco que las dos instituciones utilizan para orientar la educación de los futuros antropólogos consta de tres grandes áreas híbridas de preocupación pedagógica. Algunos aspectos de esas áreas son propiamente académicos, pero se enlazan a cuestiones de estatus social y perspectivas de empleo posterior, además de posibles aplicaciones de los conocimientos antropológicos en el entorno.

Por ello hablaremos de preocupaciones sobre la vida de los estudiantes después de la escolarización, la especificidad metodológica del quehacer antropológico –o lo que se supone saben hacer las y los egresados– y las contribuciones posibles de su trabajo sobre la producción global de conocimiento antropológico. Utilizo estos tres aspectos para desarrollar la exposición de la segunda paradoja. La mayor parte de la información que allí presento no se basa en materiales publicados, sino en mi propia participación en reuniones de docentes e investigadores en las que se discute sobre la planificación y el desarrollo de la enseñanza.[9]

Segunda paradoja

Respecto a la vida después del aula, se puede decir que en ambos entornos –UNACH y CIESAS– en ambos niveles –licenciatura y posgrado– existen cinco campos principales en los que los estudiantes se proyectan a sí mismos después de graduarse, aunque en diferentes proporciones: academia, servicio público, servicio comunitario, empresa privada y activismo. En todos, una preocupación prioritaria es cuán útil podría ser una persona formada como antropóloga en el entorno social inmediato. Sobre las cuestiones metodológicas/pragmáticas, hay

9 Me he desempeñado como profesor durante 16 años en la UNACH y 20 años en el CIESAS.

un campo de discusión sobre el tipo de vínculos que se puede desarrollar entre las personas egresadas y el mundo social que estudian.

Esa preocupación incluye el aprendizaje de pautas propias de la profesión para la investigación en el campo y en archivos o colecciones. Se hace énfasis metodológico en el contacto directo y prolongado del antropólogo con las personas con quienes se lleva a cabo la investigación. También se destaca el producto central de dicho trabajo: la etnografía, que consiste en un informe final derivado de una larga experiencia de contacto con la población estudiada.

En ese contexto, tanto a nivel de licenciatura como de posgrado, se discute sobre lo que los estudiantes deben adquirir como conocimientos y habilidades necesarias para realizar trabajo de campo. Esto se puede lograr de manera convencional tomando decisiones sobre el número mínimo de días que los participantes deben pasar en el campo y cómo hacer un seguimiento ordenado de esa experiencia; además, explorando el uso de métodos que enfaticen lo cualitativo contra lo cuantitativo. Pero ahora cada vez más se otorga un lugar central a las preocupaciones relacionadas con el compromiso y la ética del trato con las poblaciones locales durante el trabajo de campo.

Estas discusiones dan lugar a perspectivas, a veces incompatibles, que debaten acerca de las estrategias para distanciarse de cualquier aspecto de la investigación que se considere asimétrico o de intervenciones investigativas que no tienen en cuenta la ética de la relación entre el investigador y los miembros de las poblaciones objetivo. En otro extremo, han surgido preocupaciones en torno a la falta de un punto de vista político o de compromiso de la antropología para abordar los problemas actuales. En consecuencia, y como un intento de poner las relaciones previamente establecidas entre investigadores e investigados sobre una base más aceptable, algunas partes de la formación metodológica abogan por reformular el trabajo de investigación –con poblaciones vivas o con colecciones de objetos– en formas que sean *colaborativas* o *participativas*.

En otra vía, las preocupaciones giran en torno a las posibilidades de tomar distancia metodológica de la pretensión de la etnografía convencional por su supuesta "objetividad" y centrarse, en cambio, en experimentar con la producción de conocimiento que sea útil para la acción partidista. En una vía más, otros cursos metodológicos exploran la posibilidad de una especie de etnografía novedosa, más profunda, que consideraría no solo los aspectos más racionalizados y verbalizados de la vida social, sino también los aspectos vinculados a la corporalidad, la emoción y lo sensorial.

Otras perspectivas se proponen teniendo en cuenta la materialidad junto con la influencia de los objetos, los materiales y el entorno natural. En estas líneas

se pone énfasis cada vez más en el potencial de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación –lo que ha llevado a incrementar el interés en hacer Antropología Visual y Etnografía Virtual–. En resumen, una amplia gama de preguntas y desarrollos consideran la etnografía como una experiencia vital, como método de investigación, como forma de intervención y como objeto/producto de la actividad de los antropólogos. Eso es lo que hay que aprender como oficio en distintas modalidades y con distintas preocupaciones.

La concentración del aprendizaje solo en estas dos áreas –la práctica del trabajo de investigación y la aplicación del conocimiento al egresar– se ha conjuntado con una tendencia predominante y continua en la disciplina: el énfasis en la utilidad y el compromiso fuera del ámbito académico –preocupación también de la antropología aplicada previa–. En cierto modo, estos debates siguen estando dominados por las exigencias del presente. Esas exigencias normalmente se formulan como diagnósticos sociales que derivan muchas veces de un marco simplificado de análisis, cuyos elementos clave son conceptos de subalternidad o resistencia –con distintas variaciones–.

Eso ocurre, por ejemplo, al buscar incidir en la descolonización del pensamiento y la salida de la condición poscolonial o enlazarse a las críticas del llamado "pensamiento occidental" en favor de ontologías y epistemologías alternativas que supuestamente irrumpen desde el sur global. Como resultado, y como segunda paradoja, la tercera área híbrida –teórico/conceptual– es frecuentemente eclipsada por las dos anteriores. Más específicamente, el eje de las discusiones conceptuales tiende a desplazarse de los temas generales, en favor de tareas más concretas e inmediatas enmarcadas en diagnósticos duales, simples y legibles. Sin embargo, la discusión de temas conceptuales generales más amplios continúa, aunque sea discretamente.

Esa preocupación por la comunicación y la contribución dentro de la producción global de la antropología, está vinculada con preocupaciones generales sobre la historia y la presencia, política y de otras formas, de la disciplina en su entorno de una manera distinta, preocupaciones que trascienden lo local e inmediato. Los participantes en discusiones que emanan de esta preocupación, reformulan también las perspectivas heredadas de los inicios de la antropología y exploran igualmente con las metodologías y con los intercambios transdisciplinarios. No obstante, lo hacen priorizando la colaboración crítica con la antropología global y no solo con la aplicabilidad y legibilidad inmediata del producto antropológico. De estas exploraciones, críticas, reformulaciones y exploraciones surgen nuevas formas de etnografía en términos de: nuevos temas, nuevas conceptualizaciones, nuevas perspectivas sobre el trabajo de campo y nuevas formas de escribir, sin que eso signifique abandonar las preocupaciones políticas del momento.

Las discusiones que se desarrollan en el área teórico/conceptual traen consigo cambios integrales en los temas sobre los que se reflexionan en el área metodológica. Aquello que se reflexiona sobre esta última área se aleja del compromiso y la ética en un mundo desigual, para explorar formas de entender –desde otros ángulos– los complejos mecanismos y lógicas mediante los cuales se produce y mantiene la desigualdad –más allá de lo supuesto y simplificado en valores, ontologías o perspectivas culturales–.

Estas preocupaciones pueden incluso hacer preguntas acerca de cómo los antropólogos preocupados por lo inmediato reproducen –más que cuestionar– las mismas condiciones de subordinación y desigualdad que intentan desafiar y cambiar –en una especie de antropología de la antropología–. En general el área teórico/conceptual, con preocupaciones en torno a la comunicación crítica y las posibles contribuciones de la antropología local en el ámbito de la antropología global, tiene el potencial de redirigir la enseñanza del oficio rompiendo el aislamiento y modificando la jerarquía de la producción antropológica transnacional. Sin embargo, al menos en Chiapas, las exploraciones en esa zona tienen una presencia discreta y cuestionada desde las preocupaciones por lo inmediato y lo políticamente comprometido. Por ello tienen efectos limitados en la formación de antropólogos, en las exploraciones metodológicas, en la reflexividad sobre el activismo y en el empleo después de la graduación.

Tesis

En general, y a pesar de la visión predominante de que el conocimiento antropológico debe ser útil para los activistas y aplicable a los problemas sociales inmediatos, persiste la noción de que la tesis –un producto orientado principalmente a un público académico– es la única manera de demostrar que un estudiante ha adquirido la formación requerida. Por 'tesis' nos referimos a un informe escrito de una investigación original que se realizó –idealmente– bajo la supervisión de una persona formada en la misma disciplina.

En el caso de la antropología, la investigación se realiza en campo o examinando materiales de archivo y fuentes primarias alternas. El proceso de realizar dicho trabajo y escribir el reporte –una especie de rito de iniciación– es, en cierto modo, la primera experiencia de investigación del alumno. Este proceso es también la primera experiencia del estudiante al realizar el tipo de trabajo que supuestamente efectuará después de graduarse.

A nivel de licenciatura en México, algunas instituciones como la UNACH brindan otras formas de titulación a los estudiantes de antropología. Las instituciones lo hacen porque los estudiantes de licenciatura ingresan en una gama muy amplia

de carreras de posgrado. Incluso, en algunas instituciones un promedio de calificaciones alto es suficiente para graduarse. Otras instituciones permiten que el estudiante escriba un informe sobre su experiencia profesional –es decir, sobre el trabajo que ha realizado para una institución u organización–.

Sin embargo, a nivel de posgrado no solo se espera que el estudiante haya escrito una tesis de licenciatura para ingresar a un programa, sino que se espera que escriba otra para obtener un título de posgrado; además la tesis final del estudiante de posgrado debe ser obra individual, a diferencia de la tesis de licenciatura que puede ser en coautoría. Por otro lado, la mayoría de los estudiantes de la UNACH son de Chiapas y pocos son de Centroamérica u otros estados del sur de México –quizás porque hay pocos programas de antropología en Centroamérica y no los había, hasta hace muy poco, en los estados vecinos de Oaxaca y Tabasco–.[10]

Algunos de los estudiantes de licenciatura de la UNACH provienen de comunidades clasificadas como indígenas por sus respectivas historias o lenguas habladas. Asimismo, la mayoría de los estudiantes de la UNACH tienen que depender de sus propios recursos monetarios: no reciben apoyo financiero del gobierno mexicano, de la propia universidad, ni de ninguna otra institución. Sin embargo, esa situación está cambiando lentamente: el gobierno ha implementado programas para apoyar a estudiantes de licenciatura provenientes de familias pobres y regiones marginadas.

La situación es muy diferente a nivel de posgrado, concretamente, en el CIESAS. Esta institución pone mayor énfasis en la investigación, a la que dedica un mayor presupuesto; la enseñanza es solo una parte del trabajo de los profesores-investigadores. Por otra parte, la distribución geográfica de las instituciones que compiten con el CIESAS por el número de estudiantes es similar a la de la UNACH. Es decir, los estudiantes del sur de México pueden realizar sus estudios de posgrado en instituciones de Yucatán, Veracruz y el centro de México. Sin embargo, el CIESAS tiene una mayor proporción de estudiantes extranjeros y de otras partes de México.

Más importante aún, la mayoría de los estudiantes del CIESAS reciben ayuda financiera, especialmente en forma de becas del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT), actualmente, Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) de México –algunos estudiantes reciben ayuda de otras fuentes–. También se encuentran diferencias considerables entre los niveles de licenciatura y posgrado en cuanto al énfasis que ponen en las preocupaciones y los problemas de las tres áreas híbridas aquí propuestas.

10 Los principales competidores de la UNACH son las universidades estatales de Yucatán, Quintana Roo, Veracruz, Puebla y Tlaxcala, e instituciones nacionales como la ENAH, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el centro de México.

La mayoría de los graduados de licenciatura aceptan trabajos que no están vinculados a la academia, pero que consideran experiencias de cómo se "aplica" la antropología. En cambio, los estudiantes de posgrado generalmente prefieren permanecer dentro del mundo académico como profesores o investigadores.

Sin embargo, este campo de trabajo no es un área en crecimiento ya que muchas de las vacantes disponibles son puestos temporales sin seguridad laboral.[11] Por otra parte, la aplicabilidad social o política de la antropología es el tema dominante de las discusiones institucionales sobre la profesionalización de los futuros antropólogos. Como ya sugerimos, quizá este énfasis en la utilidad social sea resultado de los orígenes de la antropología mexicana, que comenzó como una disciplina aplicada y creció en simbiosis, aunque conflictiva, con las *políticas indigenistas*.

La utilidad social siguió predominando incluso después de que la visión integracionista y asimilacionista de las políticas *indigenistas* empezará a ser cuestionada. En todo caso, el énfasis en la utilidad permaneció y se profundizó, a medida que la visión más popular de la antropología asumiera un perfil político buscando vincular la práctica de la antropología al compromiso con los indígenas, los marginados, los subalternos y los pueblos que eran objetivos de discriminación.

Además, predomina un énfasis en el presente –una especie de presentismo antropológico– que se expresa claramente en la producción de tesis. Por ejemplo, la mayoría de las tesis de licenciatura tienden a abordar las respectivas comunidades de origen de los estudiantes, entonces las problematizaciones tienden a formularse de manera que llevan a resultados predecibles y, a menudo, compatibles con ciertas formas de antropología útil, aplicada y socialmente comprometida. Quizás no sea sorprendente que las tesis de estudiantes de comunidades identificadas como indígenas terminen reproduciendo el estilo y gran parte del contenido de trabajos antropológicos publicados previamente sobre dichas comunidades.

Solo que, en tales casos, el estudiante argumenta que lo está haciendo desde el punto de vista del grupo estudiado –y no desde 'fuera'–. En resumen, muy pocas tesis de licenciatura en Chiapas van más allá de la problematización inmediata, mucho menos hacen exploraciones detenidas de problemas de conocimiento antropológico más amplio. El problema no es su localismo e inmediatismo, sino su falta de diálogo con la antropología amplia y sus problemas de largo aliento. Las tesis de posgrado son más diversas y, salvo excepciones, la investigación no se realiza en el lugar de origen del estudiante. Sin embargo, al igual que a nivel de licenciatura, rara vez implica el aprendizaje de otro idioma.

---

11 Ejemplos de estos puestos incluyen trabajar como estudiantes postdoctorales, docentes de materias específicas por un período determinado, asistentes en proyectos de duración determinada y como investigadores a tiempo parcial dentro de un programa de afiliación a la SECIHTI, conocido ahora como "Investigadoras e Investigadores por México".

Otra característica compartida es que las problematizaciones o argumentaciones etnográficas presentadas en las tesis son de orientaciones que podrían clasificarse en tres tipos. En el primero de ellos, el punto de partida del argumento es un concepto relativista de cultura o uno que está dirigido a estudiar formas aparentemente específicas de comprensión del mundo, parte de la cultura de una determinada población. El segundo tipo de tesis son las que parten de una problematización social, normalmente ya construida antes de la investigación, ejemplos de ello son: el subregistro de los problemas relacionados con la salud y la educación, los crecientes niveles de violencia e inseguridad, la pobreza, la marginación, la discriminación, la situación de las mujeres y los problemas asociados a la migración y la movilidad. Un tercer tipo de argumentación es el que está orientado a la denuncia y la visibilización, una ruta derivada es la del seguimiento de procesos de organización y movilización social; otra ruta más es la que conduce a experiencias de construcción de etnografías participativas y colaborativas.

En su conjunto, las tesis buscan explorar en lo oculto y lo no registrado para da voz y hacer visible algo, o bien, para intervenir y potenciar la protesta y la denuncia. Aquí nuevamente vemos que las formas de argumentación están emparejadas con problemas sociopolíticos –no sujetos a cuestionamiento– construidos sobre intuiciones inmediatas y en algunas ocasiones subsumidos en diagnósticos dualistas y lineales del presente.

Sin embargo, en comparación con las tesis de licenciatura, las formas de problematización y argumentación en las tesis de posgrado son más amplias en dos sentidos. En primer lugar, las tesis de posgrado no suelen enfocarse en localidades específicas. Algunas investigaciones, por ejemplo, se ocupan de redes transnacionales, de nodos de poblaciones migrantes, de vínculos translocales de solidaridad o de movimientos amplios, ya sean políticos, religiosos o artísticos. A su vez, las discusiones conceptuales van más allá de los casos específicos para abordar temas generales de descolonización, extractivismo, neoliberalismo, políticas públicas y movilidad humana global.

La segunda forma en que la problematización y argumentación puede tender a ser más amplia, se refleja en las discusiones en torno a la propia antropología. En general, las investigaciones tienden a estar menos entrelazadas con casos específicos y más orientadas hacia diagnósticos sociales más amplios o hacia cierto tipo de análisis comparativo que conecta la investigación específica con discusiones transgeneracionales y translocales de la disciplina. Sin embargo, en ocasiones, las tesis no se centran en debates amplios que busquen contribuir a la antropología en general, sino que 'retoman' y 'aplican' de esas discusiones las nociones más adecuadas al caso –como comprador en un mercado–.

Una vez más, parece que eso es resultado de una noción predominante –en esta parte del mundo antropológico– de que la antropología debe estar vinculada: a) a problemas sociales cercanos que se considera que requieren atención urgente; b) a las militancias y compromisos políticos del momento. Es decir, se trata de producir una especie de *conocimiento rápido y legible*. Por tanto, las discusiones metodológicas continúan orientándose hacia la producción de conocimiento que sea útil y esté destinado a un ciclo corto de producción y consumo en el voluble mercado político.

En Chiapas, esta perspectiva sobre la tesis de posgrado se combina con un bajo grado de reflexión sobre los marcos conceptuales dentro de los cuales el estudiante experimenta la antropología misma como una ciencia viva: una ciencia en la que los practicantes utilizan continuamente nuevas ideas y tecnologías para agregar, reexaminar y repensar un conjunto de conocimientos y preguntas existentes con décadas de antigüedad. Además, se presta escasa atención al papel que juegan la tesis en la producción de conocimiento en el campo académico.

Pandemia, TIC y violencia

La pandemia de COVID-19 del 2020 afectó profundamente el aprendizaje de la antropología. Las medidas de distanciamiento social provocaron un punto muerto en la formación de antropólogos de dos maneras principales. En primer lugar, los profesores se vieron afectados por tener que impartir la mayor parte de su enseñanza de forma remota. Las dificultades resultantes fueron mayores para los estudiantes de regiones altamente marginadas, donde el servicio de internet era inestable o inexistente. Además, los impactos de tener que cambiar a la instrucción en línea fueron bastante diferenciados, no solo debido a la brecha digital estructural de Chiapas, sino porque los estudiantes y los docentes variaban en su dominio de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) para las aulas, seminarios y tutorías.

El segundo impacto importante fue tras las medidas de distanciamiento social pues se restringieron las opciones de investigación para los estudiantes, quienes esperaban poder viajar a lugares con los que rara vez o nunca habían tenido contacto. En contraste con los efectos de la brecha digital de Chiapas, los estudiantes que se vieron menos afectados por este segundo impacto fueron aquellos que realizaron investigaciones en sus comunidades de origen o que trabajaron con personas con las que ya habían formado conexiones cercanas. Además, los estudiantes que optaron por el enfoque virtual descubrieron que, incluso antes de la pandemia, muchos aspectos de la vida de las personas en las comunidades donde pretendían trabajar ya estaban dentro de las tecnologías de la comunicación digital o en el ciberespacio.

Cuando llegó la pandemia, con todas sus restricciones al contacto, las novedosas TIC ya tenían una fuerte, aunque desigual, presencia social en Chiapas. No solo en los programas de formación de antropólogos, sino en las vidas de las poblaciones con las que los estudiantes habían estado estableciendo relaciones. Las universidades y centros de investigación mexicanos habían instalado computadoras y estaban conectados a internet desde los años noventa, posibilitando así nuevas formas de trabajo y de conexión con otras personas.

Por otro lado, en todos los niveles educativos las escuelas del país fueron dotadas gradualmente de computadoras, pizarras digitales y otros equipos. Los cibercafés comenzaron a aparecer en las calles cercanas a las escuelas, incluso en comunidades rurales. Al mismo tiempo, las transmisiones de radio y televisión se trasladaron al ciberespacio y a las plataformas de *streaming*. Cuando las transmisiones de televisión cambiaron de formato analógico a digital en 2015, el gobierno mexicano incluso comenzó a entregar pantallas planas gratis a cada familia registrada en programas sociales.

La antropología también se ha visto profundamente afectada por la aparición de otros dispositivos,[12] otros espacios virtuales y audiovisuales para la circulación de información y por la disponibilidad de bases de datos. La llamada inteligencia artificial también ha comenzado a tener repercusiones. En conjunto, estos desarrollos cambiaron los métodos de realizar investigaciones y publicar resultados, y también cambiaron los procesos de formación de futuros antropólogos. Sin embargo, aquí nuevamente ha surgido una brecha tecnológica: esta vez por las diferencias en los recursos disponibles para la UNACH frente a los del CIESAS. Asimismo, existe una brecha similar –y cada vez más amplia– entre generaciones sucesivas de investigadores y estudiantes. No obstante, a pesar de la transformación que estas nuevas TIC han traído a la producción de conocimiento, las formas predominantes de problematización y argumentación etnográfica –la visión inmediata/localista– siguen siendo las mismas en la formación de los futuros antropólogos.

Por otro lado, Chiapas también está experimentando cambios en sus formas de desigualdad e inequidad social; las diferencias en las capacidades de consumo de los chiapanecos están aumentando incluso en las comunidades más pequeñas. Los nuevos negocios –legales e ilegales– han aportado mayor liquidez y poder adquisitivo a las comunidades, municipios y barrios. Al mismo tiempo, dichas empresas han traído cambios radicales a esos lugares al involucrarlos en redes que trafican con productos, humanos y dinero. Así, la formación de nuevas cadenas de contratación y comercialización provoca nuevas distinciones sociales dentro de las comunidades.

---

12 Por ejemplo: tabletas, teléfonos celulares con diversas aplicaciones de internet y redes sociales, cámaras, grabadoras digitales y lectores electrónicos portátiles.

Paralelamente, tal como está ocurriendo en otras partes de México, el crimen organizado está ampliando sus operaciones para controlar rutas migratorias y zonas de producción de ganancias. Las ganancias legales e ilegales de esas zonas y rutas son ahora disputadas por diversos medios entre redes y grupos de otras partes de México –y del propio Chiapas–. El tránsito se ha vuelto inseguro dentro de las zonas afectadas, cambiando así las condiciones materiales para que los estudiantes y profesores de antropología hagan su trabajo.

Las consecuencias de estos cambios apenas han comenzado a sentirse, pero sin duda afectarán –y pronto– la formación de los futuros antropólogos. La combinación de viajes difíciles y medios tecnológicos para superar esa dificultad seguramente tendrá diversos impactos –aunque en una medida aún indeterminada– sobre las condiciones de producción de conocimiento antropológico y el uso del enfoque convencional, centrado en la etnografía, para formar a futuros antropólogos.

Observaciones finales

La formación de antropólogos todavía espera las transformaciones sustanciales que, sin duda, se derivarán de las transformaciones tecnológicas en curso, y de las transformaciones en el planteamiento de problemas que son globales, translocales y transgeneracionales. Una de las primeras tareas de las instituciones de antropología en Chiapas será explorar posibles formas de continuar la investigación y formación antropológica en el futuro inmediato, frente a los desafíos antes descritos. Al mismo tiempo, las instituciones de antropología de Chiapas podrían reconocer que esos desafíos crean una situación favorable para repensar las prácticas de sus instituciones en un sentido más amplio y menos impulsado por objetivos sociales inmediatos.

Las circunstancias actuales hacen más relevante el involucramiento de investigadores y estudiantes en el cuestionamiento, tanto de los conocimientos establecidos como de las formas de vida que se han naturalizado en la etnografía a través de ese conocimiento estable. Uno de los objetivos de dicho cuestionamiento sería sacar a la luz aspectos invisibles de esos temas y proponiendo preguntas que no se habían planteado previamente, en lugar de solo problematizar lo inmediato –especialmente en formas dualistas, que son las más difundidas en la literatura–.

No se trata de algo nuevo pues este tipo de cuestionamiento es propio de la ciencia, la filosofía, el arte y la tecnología por igual. Requiere que vayamos más allá de lo inmediato, urgente y útil para situar cada experiencia en el flujo de producción de conocimiento con un sentido transgeneracional y más políticamente expansivo. En lugar de seguir pensando en la práctica antropológica como una extensión del imperativo local por lo inmediato, junto con su visión de corto plazo, este

puede ser un buen momento para reubicar nuestro debate conceptual más allá de nuestras condiciones paradójicas actuales, y movernos hacia espacios que definan ampliamente qué significa hacer antropología en el mundo contemporáneo. Sobre todo, frente a esos problemas mundiales que han tenido y tendrán consecuencias en nuestro futuro común global.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1979. *Regions of refuge*. USA: Society of Applied Anthropology.

Aguirre Beltrán, Gonzalo y de la Fuente, Julio. 1964. *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: INI.

Beaudry-Corbett, Marilyn y Hardy, Ellen (eds.). 2000. *Early scholars' visits to Central America: reports by Karl Sapper, Walter Lehmann and Franz Termer*. Theodore Gutman (trad.). Estados Unidos: UCLA.

Bonfil, Guillermo. 1996. *México profundo. Reclaiming a civilization*. Estados Unidos: University of Texas Press.

Bricker, Victoria. 1986. *Humor ritual en los Altos de Chiapas*. México: FCE.

_____. 1968. "The meaning of laughter in Zinacantan: an analysis of the humor in a highland Maya community". Tesis de doctorado. Universidad de Harvard. Estados Unidos.

Cámara, Fernando. 1966. *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los altos de Chiapas: estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los Municipios de Tenejapa y Oxchuc*. México: ENAH.

Cancian, Frank. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: INI.

_____. 1963. "Economics and prestige in a Maya community: a study system in Zinacantan, Chiapas, Mexico". Tesis de doctorado. Universidad de Harvard. Estados Unidos.

Collier, Jane. 1995. *El derecho zinacanteco: procesos de disputa en un pueblo indígena de Chiapas*. México: CIESAS.

_____. 1970. "Zinacanteco law: a study of conflict in a modern Maya community". Tesis de doctorado. Universidad de Tulane. Estados Unidos.

Fábregas, Andrés y Guber, Rosana (coords.). 2007. *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. México: Universidad Intercultural de Chiapas-Instituto de Desarrollo Económico y Social-Centro de Antropología Social de Argentina.

García, Carlos (coord.). 1987-1988. *La antropología en México: panorama histórico*. 15 vols. México: INAH.

Gee, John. 2021. "The contradictions of cultural reform: progressive colonial Anthropology in the US and Mexico, 1930-1975". Tesis de doctorado. Universidad de Harvard. Estados Unidos.

Gossen, Gary. 1979. *Los chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: INI.
_____. 1970. "Time and space in Chamula oral tradition". Tesis de doctorado. Universidad de Harvard. Estados Unidos.
Guiteras, Calixta. 2002. *Diario de San Pablo Chalchihuitán*. Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
_____. 1990. *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*. Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura.
_____. 1966. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
Hermitte, Esther. 1970. *Poder sobrenatural y control social: en un pueblo maya contemporáneo*. México: III.
_____. 1964. "Super natural power and social control". Tesis de doctorado. Universidad de Chicago. Estados Unidos.
Lewis, Oscar. 1966. The culture of poverty. *Scientific America*. 215(4): 19-25.
Lomnitz, Claudio. 1992. Exits from the labyrinth: culture and ideology in the Mexican National Space. Estados Unidos: University of California Press.
Lomnitz, Larissa. 2014. *Networks and marginality: life in a Mexican shantytown*. Estados Unidos: Academic Press.
Medina, Andrés. 1991. *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzeltal*. Chiapas: Gobierno del estado de Chiapas.
Paddock, John. 1958. Anthropology at Mexico City College. *Boletín bibliográfico de antropología americana*. 21/22(1): 89-94.
Pozas, Ricardo. 1959. *Chamula. Un pueblo indio de Los altos de Chiapas. México*: Memorias del Instituto Nacional Indigenista-INI.
_____. 1957. "La organización social de Chamula". Tesis de licenciatura. ENAH. México.
_____. 1948. *Juan Pérez Jolote*. México: ENAH.
Quinn, Joseph. 2006. The Mexico City College story. The history: 1940-1967. *Mexico City College*. Recuperado el 8 de enero de 2024 de: https://www.mexicocitycollege.com/MCC_History.html
Tax, Sol. 1968. *Heritage of conquest: the Ethnology of Middle America*. Estados Unidos: UNKNO.
Tozzer, Alfred. 1907. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones. Report of the Fellow of American Archaeology, 1902-1905*. New York: Archaeological Institute of America.
Tylor, Edward. 1861. *Anahuac: or, Mexico and the Mexicans, ancient and modern*. Londres: Longman and Roberts.
Villa, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas. modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del estado de Chiapas.
Vogt, Evon. 2010. "El Proyecto Harvard Chiapas, 1957-2000". En: Robert Kemper y Anya Peterson (eds.), *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. pp. 155-182. México: IBERO-CIESAS.
_____. 1994. *Fieldwork among the Maya. Reflections of The Harvard Chiapas Project*. Estados Unidos: University of New Mexico Press.

Warman, Arturo *et al*. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Wasserstrom, Robert. 1989. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: FCE.

_____. 1977. "Red fathers, white souls: Indian-Ladino relations in Highland Chiapas, 1528-1973". Tesis de doctorado. Universidad de Harvard. Estados Unidos.

SECCIÓN XVIII

CULTURA, POLÍTICA Y GESTIÓN EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

SECCIÓN XVIII

CULTURA, POLÍTICA Y GESTIÓN EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

Presentación

Eduardo Nivón Bolán[1]

En 1987 vio luz el libro titulado *Políticas culturales en América Latina*,[2] que fue resultado de las discusiones de un grupo de trabajo apoyado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). La publicación significó un cambio en la discusión sobre las políticas culturales de la región latinoamericana pues hasta antes de ese momento, el debate sobre el camino que debía seguir la acción de los Estados en cuanto a la cultura, se sostenía en opiniones de intelectuales y artistas convencidos de que las orientaciones que proponían eran las más convenientes para sus países, pero con escaso conocimiento de las prácticas culturales reales de los ciudadanos. Los textos de esa publicación colectiva se basaban, por el contrario, en análisis históricos y sociológicos de cómo los ciudadanos –artistas, promotores, animadores y comunidades– intervenían en la acción pública o sus aspiraciones en este terreno.

Aquellos trabajos fueron el inicio de nuevas exploraciones que investigadores o grupos de trabajo han realizado sobre terrenos especializados o muy próximos a las políticas culturales. La sección que el lector tiene en sus manos presenta las visiones de seis antropólogas y antropólogos que comparten el interés de investigar acerca del campo cultural y de intervenir en el desarrollo simbólico de las sociedades latinoamericanas. Tal como en aquel momento García Canclini sostuvo, las políticas culturales son el "conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social" (1987: 26).

La antropología en América Latina nació con una vocación de compromiso con el cambio. En 1916 Manuel Gamio, considerado el iniciador de la antropología en

---

1 Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

2 El libro fue coordinado por Néstor García Canclini y presenta textos de Guillermo Bonfil, José Joaquín Brunner, Jean Franco, Oscar Landi y Sergio Miceli.

México, escribió al calor de la Revolución Mexicana un libro en el que exponía lo que el país debía hacer en aras de su desarrollo moderno: ser una nación. Las últimas líneas de su libro expresan lo que bien podría ser el programa cultural del nuevo Estado: "Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibro económico de los elementos sociales" (Gamio 1916: 325). Aunque las urgencias de aquel momento impidieron que su libro fuera discutido con profusión, en los siguientes lustros sus ideas se convirtieron en las bases de las políticas hacia los grupos indígenas y moldearon las instituciones del naciente Estado posrevolucionario.

Luis Valcárcel, también uno de los iniciadores de la antropología en su país, publicó en 1927 en Perú *Tempestad en los andes*. Un ensayo en el que sostenía, inspirado en el precursor del pensamiento social peruano Manuel González Prada –y a quien cita en el epígrafe–, que la nación peruana no se asentaba en la sociedad criolla que vivía en el litoral del Pacífico sino en las comunidades indígenas de la cordillera andina. Su pensamiento era en verdad más radical que el de Gamio, pero su actividad política estaba más circunscrita al ámbito de la investigación y de la protección del matrimonio indígena.[3]

Una gran antropología latinoamericana como la brasileña, con varios centros de desarrollo académicos que a su vez remitían a tradiciones distintas –Lévi-Strauss, antropología británica o estudios de comunidad–, tenía igualmente una preocupación por el desarrollo de la nación apoyada en varios vértices: educación, integración de la sociedad, valoración de las tradiciones locales, el patrimonio…

Después de la Segunda Guerra Mundial, el compromiso de la antropología latinoamericana con los procesos de cambio se hizo más complejo. Ya no eran solo el nacionalismo o el indigenismo social los motores que impulsaban el cambio, sino una política internacional alejada de las luchas inmediatas de las sociedades campesinas e indígenas tradicionales de la región: el desarrollo. Esta era una promesa que las sociedades industrializadas, especialmente Estados Unidos, hicieron a las sociedades pobres de todo el mundo que discernían sus destinos entre la polaridad internacional de la Guerra Fría que dividió al mundo en dos bloques antagónicos. El desarrollismo dio lugar a programas y a numerosas agencias internacionales que proyectaban el cambio desde oficinas lejanas a los sitios donde la pobreza, la rápida urbanización y las tensiones generadas por la industrialización obstruían el camino para ser verdaderamente modernas.

Por otra parte, científicos sociales de mediados de siglo vieron con claridad las posibilidades de la investigación de la acción gubernamental y sus efectos en

3 Una edición de 1972 presenta el libro revisado por el autor cuarenta y cuatro años después de la primera edición publicada por Mariátegui (Valcárcel 1972).

la sociedad. Harold Laswell, menos conocido como padre de la ciencia de las políticas públicas que por sus estudios sobre comunicación y propaganda, generó un novedoso movimiento intelectual en torno a las acciones de los gobiernos en prácticamente todos los campos de la vida social. Para él, las ciencias sociales debían comprometerse con el análisis de las bases de elaboración de los planes de gobierno y su realización, y así aumentar la racionalidad de las decisiones de los responsables de tales políticas.

Tanto las políticas de desarrollo como el despliegue de la ciencia de las políticas públicas dieron a los estudios sobre las acciones de gobierno nuevos espacios de reflexión. Los estudios acerca del desarrollo se encontraron con un fuerte rechazo en casi todos los terrenos: objetivos, diseño, ejecución y resultados. El análisis de las políticas públicas, por su parte, dio oportunidad al estudio de su racionalidad, lo que, a la larga, supuso la comprensión de los procesos de cambio como el resultado del conocimiento de las necesidades –nacionales, regionales y locales– que lo justifican, así como de las metas y los recursos con que estas se alcanzan.

El antropólogo Guillermo Bonfil y un gran número de los profesionales de su generación que sostuvieron el derecho de los pueblos indígenas a existir en su diferencia, generó un paradigma básico de la intervención cultural que denominó "control cultural". Es decir, la capacidad de decisión sobre los elementos de su cultura, un principio que se constituyó en la base de la democracia participativa. Bajo este esquema, los funcionarios responsables de las políticas públicas o de las acciones de gobierno, no podían tomar decisiones respecto a los recursos de los grupos o comunidades que pretendían atender. En cambio, sí habían de aplicar un criterio de respeto hacia las propias decisiones de los grupos indígenas, que Bonfil remitía a la *legitimidad* que debía reconocerse a quienes deciden en cada circunstancia (1987: 111).

Al volver la mirada al libro que he mencionado al inicio de esta presentación, al término del ensayo "Políticas culturales y crisis de desarrollo", García Canclini enlista algunos temas que había que trabajar a futuro para seguir pensando en los problemas de la región. Esta sección retoma dos de ellos. Uno es la necesidad de que el diseño de las políticas culturales se sustente en "las necesidades efectivas de las clases populares", como lo escribió en ese momento. Otro es que las políticas culturales "no se reduzcan a un afán burocrático, sino se relacione con las perspectivas de los creadores y los receptores" para mantener "viva en ellas las experiencias básicas que siempre acompañan, y hacen necesaria, la producción simbólica" (García Canclini 1987: 59).

Ahora bien, más allá del arranque de los estudios académicos sobre las políticas culturales en los años ochenta, las transformaciones y perspectivas han ido cambiando y los estudios que se presentan en esta obra así lo muestran. De

hecho, esta sección en cierta manera aborda el desarrollo de políticas culturales específicas en América Latina en años recientes, las cuales eran consideradas *políticas sectoriales* ya que suponían un principio de especialización de los destinatarios y de los agentes que las conducían. Como en otros campos de la acción pública –salud, educación o deporte– la segmentación o focalización de las acciones públicas se presentaba tanto como una respuesta a las demandas sociales, como un principio de racionalización con miras a la eficiencia en el empleo de los recursos y en la búsqueda de los objetivos.

En este mismo proceso de racionalización y eficiencia, las políticas públicas fueron apuntando a niveles de escala más precisos o a campos sociales que requerían de mayor atención, dada su problemática o relevancia social. Las políticas públicas nunca han sido homogéneas y su diversificación no responde exclusivamente a aspectos de técnica administrativa, sino a necesidades sociales, económicas e históricas y, sobre todo, a las demandas sociales por las que distintos sectores de la sociedad se movilizan. La historia de la educación pública sirve con claridad para ilustrar tanto las prioridades –educación básica o educación superior, por ejemplo– como algunos de los rasgos en los que se desea poner mayor atención –arte, ciencia, habilidades digitales, etcétera– de acuerdo con la forma en que se entiende la vinculación de la educación con el desarrollo político, económico o social.

El campo de las políticas culturales, fruto en sí mismo de la priorización que en un momento determinado se hizo sobre la relevancia de estas para cohesionar a una nación o para integrar a grupos excluidos o pobremente atendidos, ha vivido también su propio proceso de sectorización en materias como la educación artística, la protección al patrimonio o el fomento de la creatividad.

Es imposible desligar el despliegue de las políticas públicas, incluidas las de cultura, del desarrollo político de las sociedades y de las valoraciones que se hacen tanto de la responsabilidad de los Estados como de los ciudadanos. Pero al analizar los cambios en los estudios sobre consumo cultural, como lo hacen Néstor García Canclini y Ana Rosas Mantecón, se hace visible la intersección con otros temas como las políticas hacia los jóvenes y las nuevas maneras de consumir los bienes culturales. Lo mismo puede decirse de la gestión cultural asociada a las políticas de educación superior, de urbanización y despliegue de la infraestructura cultural.

Con la crisis del estado de bienestar, la pérdida del dinamismo de crecimiento económico a partir de los ochenta y la caída de los regímenes socialistas en 1989, se abrió un nuevo periodo de las políticas públicas. El nuevo horizonte se caracterizó por el ambiente neoliberal que orientó las políticas públicas hacia una mayor participación del mercado, el reconocimiento de la globalización como una de las condiciones básicas de desarrollo y un impulso a descentralización de la acción pública en favor de gobiernos locales.

Por otra parte, en los últimos lustros del siglo XX, la calidad de las democracias occidentales no se basaba exclusivamente en el acceso de sus ciudadanos a los bienes y servicios, sino en factores relacionados con el despliegue de las potencialidades tanto de los individuos como de las comunidades en que se desenvolvían. La dignidad como valor universal conectó el despliegue de las políticas públicas con una nueva sensibilidad social que se basó en los derechos humanos, la equidad de género, el respeto a la diversidad, la sustentabilidad ambiental, la protección de la naturaleza y el respeto al libre desarrollo de la personalidad.

En otras palabras, las demandas sociales giraron de la exigencia de bienes y servicios universales y de las normas que los favorecieran, a la reivindicación de valores colectivos que garantizaran la convivencia social. Estas nuevas condiciones han impulsado otra forma de intervención que se ha denominado *transversal* y que apunta a un sentido que rebasa la idea de eficiencia porque adquiere, en cambio, connotaciones sociales integradoras de múltiples factores que afectan la calidad de vida de los ciudadanos y su capacidad de agencia.

Como he señalado, Néstor García Canclini y Ana María Rosas Mantecón, a través de un prisma en el que confluyen múltiples perspectivas, ofrecen varias pistas de trabajo sobre las políticas culturales. Se trata de un trabajo de amplio alcance que conecta inicialmente consumo cultural con las prácticas de un sector fundamental de las sociedades latinoamericanas: las y los jóvenes. A partir de esta conexión, los autores ofrecen un panorama de las condiciones de la cultura a partir de las prácticas culturales de los adolescentes y adultos –como son la precarización y los movimientos sociales– sin descuidar algunas de las pautas creativas que muchos emprendedores jóvenes han empleado en los últimos años. La amplia lista de referencias que contiene el ensayo es también un recurso para investigadores de México y de Latinoamérica.

La gestión cultural y la profesionalización de los que trabajan en ella es el tema de los otros tres ensayos que se presentan en esta sección. En las últimas tres décadas ha surgido en el paisaje cultural un nuevo actor cuyo papel no siempre ha sido comprendido. Desde hace mucho tiempo ha habido, es lo que se dice, personas que han conducido las actividades culturales y que, a la vez, han sumido papeles administrativos relevantes en esta materia. Lo que se puso de manifiesto en los últimos años ha sido, por un lado, el compromiso de los gestores culturales con las luchas de las sociedades latinoamericanas por la democracia. Por el otro, una comprensión nueva de la cultura que no tiene en los objetos su principal compromiso, sino en la producción de nuevas relaciones simbólicas que afectan los vínculos sociales y la cultura política de un grupo o una nación.

Esta complejidad ha sido analizada de múltiples modos. El profesor Víctor Vich ha producido una fórmula muy interesante para dar cuenta del papel de los gestores culturales en la actualidad:

> Propongo que los gestores culturales deben formarse a partir de cuatro identidades: la de etnógrafo, la de curador, la de militante y la de administrador. Pienso que el desarrollo de todas ellas es fundamental para neutralizar la hegemonía que hoy tiene el saber técnico en la formulación e implementación de políticas públicas (Vich 2018: 51).

Las cuatro identidades del gestor cultural de las que habla Vich son tratadas con profundidad en los ensayos de Bayardo, Mariscal, Nivón y Sánchez. Se trata de tres aproximaciones que utilizan orientaciones históricas y referencias vinculadas al análisis de las políticas públicas que tratan de dar sentido a lo que se ha denominado gestor cultural. En esos trabajos no se trata solo de pensar la actividad de la gestión cultural como una profesión –que ya lo es en tanto que hay reconocimiento de su tarea social y una formación que tiende a estandarizarse– sino que también abordan sus principales retos, aportaciones y dilemas.

Referencias bibliográficas

Bonfil, Guillermo. 1987. "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales". En: Néstor García Canclini (ed.), *Políticas culturales en América Latina*. pp. 89-125. México: Grijalbo.

Gamio, Manuel. 1916. *Forjando Patria (pro nacionalismo)*. México: Porrúa.

García Canclini, Néstor. 1987. "Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano". En: Néstor García Canclini (ed.), *Políticas culturales en América Latina*. pp. 13-61. México: Grijalbo.

Valcárcel, Luis. 1972. *Tempestad en los Andes*. Perú: Universo.

Vich, Víctor. 2018. "¿Qué es un gestor cultural? (En defensa y en contra de la cultura)". En: Carlos Yáñez (ed.), *Praxis de la gestión cultural*. pp. 55-70. Colombia: UNAL.

La sociedad mexicana vista desde los jóvenes y el consumo cultural

Néstor García Canclini
Ana Rosas Mantecón[1]

Puede sorprendernos que estas dos áreas de la vida social –los jóvenes y el consumo cultural– se hayan comenzado a estudiar en la antropología apenas en los años setenta u ochenta del siglo pasado. Tanto en México como otros países latinoamericanos los temas relacionados con la condición juvenil tuvieron una débil presencia en la investigación social antes de esas décadas. Hubo textos de carácter ensayístico y los pocos estudios empíricos solían referirse a cuestiones que cabría nombrar como disruptivas: la "delincuencia juvenil", las rebeliones estudiantiles y el interés creciente por los jóvenes y adolescentes como franjas de consumidores que alteraban los saberes del *marketing* clásico.

El movimiento estudiantil de 1968 fue clave para la visibilización de las generaciones jóvenes como actores políticos. La formación de identidades juveniles diferenciadas y sus críticas al autoritarismo político y social extendieron su presencia más allá de los estudiantes urbanos que primero atrajeron la mirada social. En ese sentido, también llamaron la atención de los investigadores su agrupación en "bandas" urbanas, las nuevas formas de pertenencia y su creatividad artística –rock, festivales de cine y literarios, grafitis–, sus modos novedosos de consumo, apropiación y resignificación.

Los estudios sobre el consumo surgieron un poco antes, a mediados del siglo XX, en las empresas que exploraban el *marketing* y la publicidad, así, se incorporaron a la literatura académica hasta los años setenta. Entre las motivaciones que expandieron esta nueva área destacan la industrialización, el crecimiento urbano y el mayor lugar de los jóvenes y adolescentes en tanto consumidores con comportamientos y gustos diferenciados. En la música y la moda estos cambios se fueron haciendo más notables: es el tiempo de los Beatles, los Rolling Stones y los movimientos nacionales de rock

---

1 Profesores e investigadores del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

en español.[2] A ello se sumó la llegada de productos extranjeros debido a la apertura internacional de la economía, así como la conversación con innovaciones artísticas y de estilos de vida procedentes de Estados Unidos y Europa.

Por lo que respecta al estudio del consumo cultural en México –nos referimos a las prácticas de relación con los bienes y servicios del campo cultural en la forma de discursos, textos, imágenes, sonidos, espectáculos–, este vivió un desarrollo vertiginoso, estimulado desde disciplinas y ámbitos diversos y por una gama amplia de demandas que abarcan desde la búsqueda de democratización de las instituciones culturales hasta la mejor mercantilización de las industrias culturales. Desde finales del siglo XX –y coincidiendo con lo señalado por Guillermo Sunkel respecto a América Latina (Sunkel 1999)– las investigaciones sobre públicos, consumo y recepción de bienes culturales no solo han adquirido centralidad en la agenda de los estudios sobre cultura y poder, sino que también han pasado a ser un ingrediente clave en los procesos de producción al interior de la industria.

Trayectorias de las investigaciones en consumo cultural

Nos encontramos así ante un área de muy reciente desarrollo, prolífica en la diversidad de vetas exploradas y en las metodologías puestas en práctica. Los impulsos para las investigaciones sobre consumo cultural han provenido de diversos ámbitos: el campo periodístico, instituciones gubernamentales de cultura, espacios académicos e industrias culturales.

Ha sido fructífera la retroalimentación entre la antropología y diversos espacios de información sobre los consumos culturales. Tal es el caso de la encuesta anual del periódico *Reforma* sobre "El uso de los medios de comunicación en la ciudad de México", realizada durante una década desde 1994, con algunas exploraciones en sus últimas ediciones en Guadalajara y Monterrey. Fue una iniciativa privada interesante porque no la animaba un sentido mercadológico: los estudios casi siempre eran organizados y comentados por académicos –antropólogos, comunicólogos, sociólogos, gestores culturales, entre otros–, quienes daban cuenta de los cambios o las continuidades en las tendencias de consumo cultural. Esta encuesta generó una información diacrónica que permitió analizar las transformaciones en estos campos, además, su difusión a través de un medio de vasta circulación contribuyó a incorporar la temática a la agenda pública.

2 Desde finales de los años cincuenta los jóvenes urbanos entraron en contacto con el *rock and roll* que llegaba de Estados Unidos y del Reino Unido en neverías, cafeterías o fiestas privadas. Muy pronto los primeros grupos de rock nacional grabaron discos que lograron impacto nacional, primero a través de la radio, luego por la televisión y por giras artísticas que realizaban por distintas regiones de México (Palacios 2004: 36).

Desafortunadamente fue cancelada, no obstante, tuvo una amplia acogida entre investigadores y líderes de opinión.

La experiencia más consolidada para obtener información estadística sobre consumos culturales es la que desarrolló el órgano rector de la política federal de cultura: el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes –antes Conaculta y ahora Secretaría de Cultura–, que promovió estudios e investigaciones como el *Atlas de infraestructura cultural de México*, dos ediciones de una Encuesta Nacional de Lectura y tres de la Encuesta Nacional de Prácticas y Consumos Culturales;[3] dicha secretaría busca también revisar o desarrollar registros administrativos en el marco de las estadísticas culturales de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Asimismo, la Secretaría de Cultura ha realizado dos ediciones de estudios sobre bibliotecas, teatros y museos, ocho estudios sobre eventos y festivales y uno sobre percepciones de un centro educativo. La mayoría de estos indagan sobre asistencias presentes y pasadas, hábitos, motivaciones y aspectos sociodemográficos. A partir de 2014 no hubo más estudios nacionales de públicos. De manera permanente, esta secretaría concentra la información que producen otros organismos del sector como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL) en cuanto a las estadísticas de sus visitantes.

Un programa especial del Conaculta dirigido por el antropólogo Guillermo Bonfil –el Seminario de Estudios de la Cultura– impulsó la primera encuesta a nivel nacional sobre *La formación de las ofertas culturales y sus públicos*, coordinada por Jorge González (1993). A ello se suma *La cultura en México I. Cifras clave,* que muestra los primeros resultados del estudio (González y Chávez 1996). A pesar de que se han realizado cinco encuestas nacionales sobre prácticas y consumos culturales –en 1993, 2004, 2010, 2014 y 2024–, la posibilidad de hacer comparaciones y nutrir las reflexiones antropológicas es en la actualidad limitada.

Estas encuestas nacionales fueron desarrolladas por entidades diferentes con criterios, alcances y universos de análisis diversos. Se trata de organismos con filosofías distintas: dos universidades públicas, una empresa privada muy próxima a los estudios de mercado y el Instituto Nacional de Estadística y Geografía –(INEGI) que previamente incluía el término Informática en su denominación–. El INEGI ha mostrado en los últimos años un renovado interés por publicar información cultural –que obtiene en su búsqueda de apuntalar la Cuenta Satélite de Cultura–, particularmente a través de módulos –eventos culturales o museos–, que proveen de información constante sobre dos partes vitales del consumo cultural.

---

3 Se encuentran disponibles en: https://sic.gob.mx

Una indagación continuada de 2015 a 2024 por parte del Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT), fue la encuesta trimestral a usuarios de servicios de telecomunicaciones[4] con los objetivos de conocer sus patrones de consumo de telefonía móvil y fija, así como de televisión de paga e internet. Sin embargo, la desaparición de dicho órgano autónomo dio fin a la indagación.

El único esfuerzo institucional que ha tenido continuidad y permite la comparabilidad y análisis diacrónico de la información de acceso cultural es el *Anuario Estadístico de Cine Mexicano,*[5] realizado ininterrumpidamente desde 2009 por el Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE). Este se ha vuelto una herramienta ineludible para la investigación y la intervención en su campo, a partir de la radiografía del comportamiento de la actividad cinematográfica en nuestro país. No obstante, aún son grandes los retos que enfrentan los sistemas de información en México: se encuentran dispersos y agrupan la información de formas distintas, lo cual les resta consistencia.

Además, se ha privilegiado el registro de las ofertas culturales, dejando amplios huecos en lo que respecta a prácticas presenciales de los públicos y dan muy poca visibilidad a las de acceso digital. Por ello resulta difícil que la amplia gama de recursos de información generados permita tener una visión actualizada, comparativa y diacrónica de las tendencias a mediano y largo plazos.[6] Como ha señalado Luz María Ortega, a nivel latinoamericano fue a partir de la primera década del siglo XXI, como resultado de los acuerdos internacionales en torno a la Agenda 21 de la Cultura, que el interés por el consumo de bienes culturales

> sale de los recintos académicos y se instala en las oficinas gubernamentales de los Estados latinoamericanos: secretarías de cultura, institutos de estadística o consultorías que trabajan por contrato, llevan a cabo encuestas nacionales sobre consumo cultural, bajo diferentes nombres. Así, Cuba, Costa Rica, Argentina, Chile, México, Uruguay, Colombia y Venezuela tienen ya varias ediciones de encuestas nacionales (Observatorio Iberoamericano de Cultura 2016 como se citó en Ortega 2017: 103).

Un segundo impulso a los estudios sobre audiencias provino del rico intercambio y debate entre académicos latinoamericanos, el cual fue alimentado de manera relevante por el exilio de varios de ellos en México. Académicos como Néstor

4 Se puede consultar en: https://www.ift.org.mx/usuarios-y-audiencias/encuestas-trimestrales-usuarios

5 Se puede consultar en: https://anuariocinemx.imcine.gob.mx/

6 Para un análisis exhaustivo de los sistemas de información cultural en México puede consultarse Nivón y Rosas (2024).

García Canclini,[7] Mabel Piccini (1996; 2000), entre otros, estimularon desde los años ochenta la renovación en universidades mexicanas del entonces largo aliento de las investigaciones sobre audiencias desarrollado en Argentina. Se abordó entonces la discusión no solo de las aportaciones de la Escuela de Birmingham y de la Historia Social, sino también las de Pierre Bourdieu y posteriormente las de Michel de Certeau.

También fue destacada la influencia de la obra de Jesús Martín-Barbero, quien vivió un tiempo en México y mantuvo un diálogo permanente con intelectuales clave para el análisis cultural como Carlos Monsiváis. Igualmente relevante, fue el trabajo de la argentina Graciela Schmilchuk, quien desde el CENIDIAP (Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas del Instituto Nacional de Bellas Artes) estimuló los estudios de públicos de museos.

Diversos desplazamientos conceptuales permitieron analizar de un modo renovado las dinámicas de consumo cultural. En primer lugar, se cuestionó la comprensión de dichos fenómenos como producto de la mera imposición o adquisición y se reconoció a los públicos como sujetos que, en el marco de relaciones desiguales de poder, desarrollan prácticas de negociación, apropiación y producción de sentido. En segundo lugar, se pasó de la concepción de las audiencias constituidas de manera homogénea a los públicos en plural; en tercero, del modelo codificación/decodificación comunicativo a la renovación conceptual que vinculaba cultura y comunicación, desde un enfoque basado en las mediaciones y las prácticas culturales multidimensionales (Rosas 2012a: 3-8).

A mediados de la década de los ochenta, auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), se integró un grupo de investigación sobre políticas culturales que resultó seminal para el desarrollo de este campo en sus respectivas comunidades académicas. Participantes en dichos grupos promovieron, entre los años 1986 y 1989, un estudio sobre el consumo cultural a partir de una encuesta matriz en Buenos Aires –coordinado por Oscar Landi y Luis Alberto Quevedo–, Ciudad de México –Néstor García Canclini–, Sao Paulo –Antonio Augusto Arantes y Sergio Miceli– y Santiago de Chile –José Joaquín Brummer y Carlos Catalán–. La encuesta incorporó algunas líneas específicas según las particularidades de cada oferta y los usos del espacio urbano; dos antropólogos del grupo –Arantes en Sao Paulo y García Canclini en la Ciudad de México– realizaron con equipos locales relevamientos etnográficos para captar la singularidad y diversidad de públicos.

7 Para una revisión de los itinerarios de Néstor García Canclini en torno al consumo cultural puede consultarse Rosas (2012b).

A lo largo de los años noventa el grupo de México fue creciendo y se construyó como Programa de Cultura Urbana con sede en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), y recibió apoyos financieros de CLACSO, el Convenio Andrés Bello, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, la Organización de Estados Americanos y la Fundación Rockefeller. Partiendo de que una política cultural democrática requiere superar las formulaciones dirigistas y vincular orientaciones globales con demandas reales de la población, los estudios de consumo se veían necesarios tanto para la adecuada formulación de políticas culturales como para su evaluación.

Un antecedente significativo en México durante los años ochenta fue el libro *El público como propuesta. Cuatro estudios sociológicos en museos de arte,* realizado por Esther Cimet, Martha Dujovne, García Canclini, Julio Gullco, Cristina Mendoza, Francisco Reyes Palma y Guadalupe Soltero (Cimet *et al.* 1987). En esta obra se abordan los visitantes de diversas exposiciones de arte en la Ciudad de México. Los estudios delinean el perfil y los criterios estéticos y culturales desde los cuales los visitantes perciben y juzgan las obras; los usos de los elementos museográficos; el papel de la enseñanza escolar en su relación con el arte y las demandas del público –al que todavía se refieren mayoritariamente en singular–.

En el Programa de Cultura Urbana de la UAM se exploró el consumo cultural como una vía para entender las transformaciones de la Ciudad de México y, de paso, renovar y reposicionar la reflexión antropológica en la discusión contemporánea sobre la ciudad. Se tomaron en cuenta los acercamientos al fenómeno urbano realizados por demógrafos, economistas y sociólogos, y se mostró la importancia de los aspectos culturales, la experiencia cotidiana del habitar y las representaciones que los habitantes nos hacemos de las ciudades.

Es decir, se construyó una perspectiva multidimensional que trascendía los acercamientos parciales de cada ciencia y entonces se reinventó nuestra profesión en las megaciudades: el antropólogo puede ser el que estudie las pequeñas historias de la ciudad y también las grandes. Ello para dejar de repetir una concepción aldeana de los procesos sociales, trascender las comunidades locales y participar en la redefinición de las ciudades y de su lugar en redes transnacionales. "Quizá lo mejor que puede distinguirnos es la antigua preocupación antropológica por lo otro y por los otros. Pero lo otro ya no es lo territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad que habitamos" (García Canclini 1994: 29).

En el libro colectivo *El consumo cultural en México* (García Canclini 1993), realizado con apoyo del Seminario de Estudios de la Cultura de Conaculta –ahora Secretaría de Cultura–, se desarrollaron investigaciones sobre públicos barriales, fronterizos y movimientos sociales, así como visitantes de museos, lectores,

televidentes y radioescuchas. En uno de sus capítulos, Néstor García Canclini y Mabel Piccini hacen un esfuerzo interpretativo en conjunto con la encuesta aplicada en la Ciudad de México en 1989 sobre prácticas culturales y usos del espacio público, analizando así la *desurbanización de la vida cotidiana*, esto es, mientras se da un crecimiento acelerado de las zonas periféricas, aumenta la desarticulación de los espacios tradicionales de encuentro colectivo y se desarrollan las culturas electrónicas.

El diseño e implementación de las políticas culturales se desenvolvió a lo largo del siglo XX en un contexto antidemocrático, que consideraba innecesarias las evaluaciones sobre su relación con las necesidades y demandas de los públicos. Con contadas excepciones, las instituciones oficiales carecían de diagnósticos que les permitieran formular, evaluar y reorientar con claridad sus políticas. Los gustos, el origen de clase y el nivel educacional de quienes asisten o no a los diferentes eventos culturales eran –y en alguna medida continúan siendo– desconocidos para todos los agentes internos y externos a ellos. Lo que ha llevado a Lucina Jiménez –una de las primeras en ofrecer una perspectiva sistemática y documentada al respecto– a considerar en la investigación sobre teatro que, en lo que toca a públicos, nos encontramos frente "al lado oscuro de la sala" (Jiménez 2000).

La sociedad se estaba transformando y era imposible pensar que la efervescencia de las demandas sociales y políticas que pugnaban por una mayor democratización, notoria desde finales de los años sesenta, dejara intocadas a las instituciones culturales. Ya en los noventa, la Ciudad de México comenzó a elegir a sus gobernantes y se multiplicaron las asociaciones civiles que representaban a sectores antes marginados del sistema político. Entonces las instituciones gubernamentales se vieron cuestionadas y comenzaron los sondeos sobre los destinatarios de sus acciones.

Sin embargo, no fueron solamente las crecientes demandas de la sociedad civil las que movieron a las instituciones gubernamentales a conocer mejor a sus destinatarios. Los fondos cada vez más raquíticos con los que operan, las presiones económicas y las nuevas lógicas mercantilistas que se les imponen, las han empujado a buscar más información sobre sus audiencias actuales, potenciales e incluso las que no se acercan. Ante la insuficiencia de los financiamientos públicos, durante los años ochenta y noventa un número creciente de instituciones culturales desarrolló sus propias fuentes de financiamiento, tales como cuotas de admisión, tiendas y donaciones no gubernamentales. Estas instituciones ven en los estudios de público una posible herramienta para lograr el impacto que se ven obligadas a buscar para subsistir. Respecto a estas transformaciones en el campo de los museos, se pregunta Graciela Schmilchuk:

> ¿Es la proliferación inaudita de museos y exposiciones en el mundo, compitiendo entre sí y con otras ofertas culturales? ¿O es quizás el

> debilitamiento y empobrecimiento de los Estados protectores y de las instituciones tradicionalmente patrocinadoras lo que lanza a los museos a buscar un impacto y unos beneficios consensuales y legitimadores que antes no buscaban para subsistir? (Schmilchuk 1996: 31).

Los estudios de público adquirieron también un vigor inusitado, alentados por la competencia de las industrias culturales. Sin embargo, se trata de un conocimiento que incide poco en el conocimiento público de las audiencias, ya que los sondeos cuantitativos de mercado de las industrias culturales periodísticas, de radio, cine, video y televisión –que desarrollan sus propios centros de investigación o recurren con mayor o menor éxito a la investigación mercadotécnica– no es dado a conocer más que ocasionalmente como publicidad de los propios medios. Por lo anterior tales estudios, no obstante su efectividad,[8] no son acumulativos ni de fácil acceso como para contribuir a evaluar globalmente las políticas culturales.

Casi de manera simultánea a *El consumo cultural en México*, se realizó *Públicos de arte y política cultural. Un estudio del II Festival de la Ciudad de México* (García Canclini *et al.* 1991), coordinado también por García Canclini a partir de una solicitud del gobierno del Distrito Federal –organizador del Festival–. Buscando trascender los estudios de *rating* o mercadotécnicos, se tomó el II Festival –un programa que durante un mes ofreció 300 espectáculos de teatro, danza, bailes populares, rock y música clásica– como ocasión para confrontar sus propuestas y dispositivos de comunicación con los equipamientos culturales de la ciudad, así como los modos de recepción y apropiación de públicos heterogéneos.

De este modo, intentamos comprender las articulaciones entre políticas multisectoriales, estructura urbana y conductas de las audiencias a través del uso combinado de encuestas, análisis de prensa, observaciones de campo y entrevistas. "No fue un simple estudio de público", reflexionaba Néstor García Canclini tiempo después. Asimismo, preguntamos sobre la relación del Festival con la ciudad y con los medios masivos de comunicación: indagamos de qué zonas provenían los asistentes y cómo se habían enterado de los diversos eventos, si la oferta extraordinaria del festival modificaba sus conductas culturales habituales, cómo se complementaban o contradecían la valoración del público y de la prensa sobre los espectáculos, etc. (García Canclini 1994: 22).

Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México, coordinado por García Canclini (1994), buscó dar una visión no segmentada de los consumos

8 Es el caso de la radio. Gracias a su conocimiento profundo de las audiencias, la radio ha podido dar una respuesta diversificada a las demandas de los cambiantes públicos, sobreviviendo a los vaticinios de extinción frente a la aparición estelar de la televisión. Como ha hecho notar Lucina Jiménez, la radio ha sabido adaptarse y responder con rapidez a los nuevos contextos y demandas gracias a su flexibilidad e inmediatez (Jiménez 1994).

audiovisuales analizados en diversos contextos urbanos del país, sobre todo en dos de las investigaciones que compendia el libro. "Público y crítica de cine en la ciudad de México" se acercó a los públicos de la XXIV Muestra Internacional de Cine; "Cine, televisión y video: los espectadores multimedia" muestra los resultados de la encuesta aplicada a públicos de cine, televisión y video, de 1992 a 1993, en cuatro ciudades mexicanas –Distrito Federal, Tijuana, Mérida y Guadalajara–. Todas las investigaciones fueron auspiciadas por el IMCINE y buscaron conocer las características de los espectadores de cine, las imágenes de las películas mexicanas que tiene el público, así como las maneras en que se relaciona con las producciones nacionales y extranjeras a través de los distintos medios audiovisuales.

En un libro colectivo posterior, principal resultado de las investigaciones del Programa de Cultura Urbana, *Cultura y comunicación en la ciudad de México* (García Canclini 1998), se abordan las interacciones entre usuarios y ofertas culturales mediáticas ubicadas en la capital. El libro integra diecisiete estudios efectuados entre los años 1993 y 1996 con la participación de investigadores visitantes del país y del extranjero: Néstor García Canclini como coordinador, Anahí Ballent, María Teresa Ejea, Ángela Giglia, Raúl Nieto, Eduardo Nivón, Patricia Ramírez Kuri, Ana Rosas Mantecón, Patricia Safa Barraza, Miguel Ángel Aguilar, Francisco Cruces, Amparo Sevilla, César Abilio Vergara, Esteban Vernik y Rosalía Winocur.

La mayoría de los trabajos, basados en registros etnográficos de campo, examina las interacciones culturales entre políticas, audiencias y usuarios a propósito de las transformaciones recientes en el centro histórico de la capital y en las periferias; la modernización del hábitat; los cambios de las identidades barriales; la irrupción de los grandes centros comerciales y la inserción de la megalópolis en las redes de la globalización. También se dedica uno de los dos volúmenes a comprender las estrategias con las que la música, la prensa, la radio y la televisión representan la vida urbana.

Los estudios sobre audiencias habían recibido un impulso destacado, especialmente las de televisión, en la obra de Jorge González y Guillermo Orozco, pero puede considerarse que ambos investigadores consolidaron su influencia y crearon escuela hasta la década de los noventa –uno desde Colima y el otro en la Ciudad de México y, posteriormente, en Guadalajara– (Padilla y Orozco 2006: 41). Tanto los trabajos impulsados por estos investigadores como los que les siguieron, miraron los procesos de consumo cultural ya no desde la comunicación sino en el contexto de los procesos socioculturales, como bien identificó Jesús Martín-Barbero que estaba ocurriendo en América Latina (Martín-Barbero 1999). No se trataba simplemente de una revisión del modelo comunicacional, sino de un desplazamiento hacia el reconocimiento cultural (Almanza 2005).

A partir de entonces, las investigaciones atenderán crecientemente no solo los procesos de consumo, sino también los espacios en que se desarrollan las prácticas cotidianas que estructuran los usos sociales de la comunicación. En el mismo sentido, se ampliará la perspectiva del consumo cultural para entender no solo la recepción de un producto particular, sino los usos que despliegan sujetos diversos, asentados en contextos socialmente estructurados e históricamente específicos. Es decir, se renovaron los estudios de públicos de museos (Pérez 1993 y 1999; Rosas 1993; Schmilchuk 1996), de música (Aguilar *et al.* 1993; Vergara 1998), de radio (Jiménez 1993; Winocur 2000), de televisión (González 1993; Orozco 1993; Repoll 2010), de cine (Torres 2011; Rosas 2017) y de patrimonio (Rosas 1998; Sevilla 1998a). Además se explorarán nuevos ámbitos, como las formas particulares de consumo cultural auspiciadas por los movimientos sociales (Nivón 1993; Sevilla 1998a) y las nuevas dinámicas de consumo en los centros comerciales (Ramírez 1998; Cornejo y Urteaga 1995).

Con el desarrollo de una perspectiva antropológica del consumo cultural, se fue mostrando que este constituye una rica veta para explicar las relaciones entre metrópoli, espacio público y consumo. Asimismo, es vital para entender su importancia en la constitución de identidades –como lo analiza Iglesias (1992) respecto a los mexicanos indocumentados que ven cine en la frontera norte– y para la distinción social. Como ejemplifica la investigación sobre los concurrentes a los salones de baile de Amparo Sevilla, uno de los pocos espacios culturales que permiten a las clases populares establecer lugares de encuentro y comunicación, así como de creación y reproducción de identidades populares urbanas (Sevilla 1996; 1998b). En el mismo rubro de exploración sobre la articulación de los procesos de consumo cultural con los territorios, hacen sus indagaciones Urteaga (1998), Valenzuela (1997) y Gómez (2018). Los cuales refieren a los jóvenes urbanos de la zona metropolitana de la Ciudad de México, de la frontera con Estados Unidos y de León, Guanajuato.

Si bien desde mediados del siglo XIX el desarrollo de la comunicación de masas abrió la posibilidad de que amplios sectores de la sociedad accedieran a ella, a finales de siglo nuevos procesos de segregación y diferenciación social condicionan dicho desarrollo –como los que aborda Rosas (2000; 2017) en sus estudios sobre los públicos de cine–. Por lo que respecta a la Ciudad de México, no solo son las diferencias de ingresos y el nivel escolar los que determinan diversas relaciones con los medios de comunicación, como el cine o la televisión. También interviene la manera en que el irregular y complejo desarrollo urbano –sin una expansión planificada y descentralizada de los servicios y equipamientos– agrava las distancias económicas y educativas. A las enormes distancias y dificultades que implica el traslado, se agregan la inseguridad de la vida urbana, los mayores costos de la oferta cultural pública –cuando ha disminuido el poder adquisitivo– y la creciente atracción de los medios de comunicación electrónica que llegan al domicilio familiar.

Se ha llamado a este proceso 'desurbanización de la vida cotidiana': mientras se da un crecimiento acelerado de las zonas periféricas con una descentralización no planificada, aumenta la desarticulación de los espacios tradicionales de encuentro colectivo y se desarrollan las culturas electrónicas (García Canclini y Piccini, como se citó en García Canclini 1993: 47-48). La combinación de estos procesos y la forma en que se potencian unos a otros, genera segregación cultural y escaso aprovechamiento de los servicios existentes, proceso abordado por Nieto (1998) y Nivón (1999) en sus trabajos sobre consumo cultural en las periferias de la ciudad capital, y por Ortega en Mexicali, Baja California (2022).

Ortega explora el punto de vista de aquellos que no acuden, preguntándose por qué los sectores mayoritarios de la población no consumen la oferta de las instituciones de *alta cultura*; qué papel juegan, en un contexto de infraestructuras y ofertas culturales desiguales, la falta de interés, la ignorancia, la pobreza, las historias familiares y las trayectorias educativas (Ortega 2022). Es el caso también de las comunidades estudiantiles universitarias que, no obstante, la cercanía geográfica de ofertas culturales dentro de los recintos académicos, se encuentran simbólicamente muy distantes de ellas (De Garay 2012; Molina *et al*. 2013; Muñoz 2014).

Además de los obstáculos político-institucionales que hemos relatado, una de las principales dificultades para justificar la importancia de los estudios sobre consumo cultural ha radicado en el lugar común que lo confina al espacio del ocio o el uso del tiempo libre, concibiéndolo como ámbito de lo suntuario y lo superfluo. El cuestionamiento de este lugar común comenzó en una rica tradición ensayística mexicana, de la cual Carlos Monsiváis es la expresión más destacada. Cabe reconocer que dichos trabajos contribuyeron a legitimar esta temática, durante años considerada intrascendente, pero buena parte de estos ensayos se concentraba en las ofertas culturales –las películas y sus estrellas, las novelas, los programas de radio, el rock y sus intérpretes– sin abordar específicamente los procesos de consumo cultural.

Esto se manifestaba en el tipo de textos elaborados y en las fuentes utilizadas para referirse a la recepción: predominaban los ensayos o investigaciones basadas en fuentes secundarias, apoyados en consideraciones generales –muchas de ellas meros clichés o estereotipos, retomados pocas veces con sentido crítico–, por lo cual aportaban pocos indicios para repensar los públicos. Aún trabajos como los de Carlos Monsiváis, que con agudeza y sensibilidad había sabido ir planteando problemas y sugiriendo hipótesis, se basaban más en conjeturas que en investigación empírica.[9]

---

9 Muestra de lo anterior es el trabajo conjunto de Monsiváis y Bonfil, *A través del espejo. El cine mexicano y su público* (1994). A pesar de que se anuncia desde el título el tratamiento

La antropología fue enriqueciendo las metodologías puestas en práctica para la investigación de las audiencias, tradicionalmente abordadas sobre todo por los estudios de mercado, a través de encuestas y grupos focales. La etnografía de las prácticas culturales ha permitido realizar lecturas transversales de las prácticas sociales y pasar de los estudios de recepción y consumo, al análisis de los relatos de vida que se despliegan en múltiples direcciones: actores y espectadores, productores y consumidores, lectores y autores. Quienes manifiestan gustos y estilos de vida en una pluralidad de acciones afectivas, dialógicas, simbólicas y materiales.

Se avanzó, asimismo, con otros recursos de investigación: entrevistas en profundidad, análisis de la distribución de la infraestructura en el espacio, revisión hemerográfica, bibliográfica y documental. Las técnicas cualitativas han venido a potenciar los resultados de la encuesta, dado que una práctica cultural no puede ser cuantificada y descrita solo por medio de un porcentaje. Siempre se realiza en una constelación de otras prácticas, dentro de las cuales encuentra sentido y se transforma. Pero los antropólogos también se han beneficiado del mutuo aprendizaje, ya que se empieza a abatir la otrora tradicional resistencia en la disciplina a recurrir a técnicas cuantitativas para contextualizar y complementar las observaciones etnográficas.[10]

Desde cuándo hay jóvenes

A partir de los años sesenta del siglo pasado, se volvieron evidentes las tensiones generacionales que en varios casos alcanzaron expresión política. Además de los movimientos que organizaron esas "rebeliones", crecieron las confrontaciones entre padres e hijos, maestros y alumnos. ¿Cuál era su alcance? Muy limitado o episódico. En una reflexión sobre esa época de investigadores de la condición juvenil, hecha en 2017, Maritza Urteaga y Néstor García Canclini describían este proceso diciendo que

de la temática de los espectadores de cine de la Época de Oro, se termina con la deducción realizada a partir de la cartelera cinematográfica, de la producción de películas –géneros, temáticas, etc.– y de la evolución de los gustos del público. Si bien se comienza haciendo referencia a actitudes diferenciadas, muy pronto se pasa "al gusto de la época" y a las generalizaciones sobre "el público" mexicano.

10 Pese a que las etnografías han enriquecido las investigaciones, debemos ubicar también sus limitaciones. Si bien el recurso etnográfico ha sido de gran ayuda para demostrar la actividad y heterogeneidad de los públicos, poco se ha ganado con multiplicarlas al infinito; el peligro es que en no pocas ocasiones, la diversidad de las lecturas es automáticamente elogiada como la marca de una libertad. Tal peligro puede conjurarse cuando se reconoce que el consumo se realiza dentro de estructuras de poder determinadas, lo cual permite acotar el posible margen de actividad del "receptor". Esta es una de las ricas vetas abordadas por *En busca del público*, compilado por Daniel Dayan (1997).

> los maestros y profesores –aun cuando juzgaron lo que hacíamos o les molestara–, lo miraban como parte de un proceso de insubordinación o de ruptura que finalmente nos iba a diluir en lo que era la vida de la sociedad en general. Creo que eso se debe, en parte, a que efectivamente así ocurría porque había un horizonte de inclusión posible, si hacías la escuela secundaria tenías perspectivas de trabajar, y más si uno iba a la universidad (Urteaga y García Canclini 2017: 7).

La noción de *tribus,* extendida internacionalmente para designar comunidades juveniles urbanas a finales del siglo XX, no debe hacernos descuidar que –como alude el origen étnico de ese término– existen *jóvenes indígenas*. Varias antropólogas especialistas en su estudio señalan que se hicieron visibles a principios del presente siglo, pese a su importancia muy anterior en la problemática educativa y lingüística, en las luchas por el territorio y en las migraciones (Pérez 2002, 2008 y 2011; Urteaga 2011).

Se identifican cinco transformaciones que pusieron a la vista a la juventud indígena como un tipo de posicionamiento a través del cual se experimenta y se actúan los cambios socioculturales: el peso demográfico de los jóvenes en la sociedad mexicana –incluidas las zonas rurales–; las olas migratorias que vienen mostrando desde hace dos o tres décadas una "cultura migrante" –en cuya formación son decisivos jóvenes indígenas y mestizos–; la obligatoriedad de la escuela secundaria en zonas y pueblos indios; la influencia creciente de la televisión y la radio en los imaginarios y expectativas de poblaciones étnicas campesinas y urbanas; y el impacto nacional del levantamiento zapatista (Urteaga y García 2015).

En ese sentido, los jóvenes indígenas contribuyen a remodelar la reproducción social de México y la deficiente integración de los emprendimientos modernizadores, a la vez muestran modos diferenciales de agencia juvenil. Estas manifestaciones de agencia se aprecian en su percepción del fracaso de sus padres y la búsqueda masiva de alternativas en la migración (Aquino 2012), así como en sus estilos de vida y gustos estéticos, sobre todo musicales. También en su concepción de la familia y la construcción de procesos asociativos distintos a los tradicionales y en los modos de consumir (Tipa y Zebadúa 2014).

El enfoque antropológico fue decisivo para mostrar la diversidad de las llamadas tribus o culturas juveniles con mayor sutileza que las encuestas nacionales de juventud –iniciadas a partir del año 2000– y que las encuestas políticas y socioeconómicas. Pero, como en otras zonas de los estudios –aún las más "propias" de la disciplina: indígenas, patrimonio y racismo– las demás ciencias sociales han ido aportando contribuciones para formar el objeto de estudio *jóvenes*. También los sociólogos y comunicólogos emplean, cada vez más, métodos y técnicas etnográficas. Los estudios cualitativos, que prestan

atención a la voz de los sujetos, son frecuentes también en las estrategias de conocimiento de la sociología y los estudios comunicacionales. Por ello, es en un diálogo interdisciplinario –en el que participan los antropólogos– donde se formó lo que suele llamarse "juvenología mexicana".

En el libro panorámico de mayor envergadura en este campo, *Los jóvenes en México,* su coordinadora Rossana Reguillo señala que la diversidad y complejidad de los actores juveniles requiere tanto estadísticas como cartografías y biografías, donde se hagan presentes la inestabilidad, la contingencia y la incertidumbre de la condición juvenil. Reguillo distingue tres etapas de irrupción y desarrollo de los jóvenes como actores y como campo de investigación:

a) La emergencia de un actor político juvenil, a través de la categoría "estudiantil", que parte del movimiento del 68.

b) La emergencia del joven popular urbano, a través principalmente de las "bandas juveniles", espejo invertido del llamado milagro mexicano, y su molesta intromisión en la declaración de nuestra modernidad capitalista, hacia principios de los años ochenta.

c) La emergencia de las "culturas juveniles" que, a través de modos diferenciados de autorreconocimiento y heterorreconocimiento, dieron cuenta de la globalización de las identidades, la cual ponía en evidencia que el mundo ya no se agotaba en las adscripciones o fidelidades locales; este "momento" arranca a finales de la década de los años ochenta, pero es en los noventa cuando alcanza su punto más alto, tanto en el plano de la discusión académica como en el ámbito del discurso mediático (Reguillo 2010: 9-10).

La diversidad temática abarcada por los 14 autores del volumen *Los jóvenes en México* (Reguillo 2010), exhibe la necesidad de entrar por múltiples puertas: los mercados de trabajo, la educación, la ruralidad, lo indígena y, por supuesto, la vida urbana, las tecnologías, la afectividad y sexualidad, la criminalidad y otras violencias. Esta combinación de aproximaciones no solo se ve en los libros panorámicos, sino en los escritos por un solo autor y en muchas tesis de posgrado, por ejemplo, la obra de Maritza Urteaga *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos* (2011). La variedad de áreas necesarias para acceder a la vida juvenil indica, al mismo tiempo, en cuántas dimensiones los comportamientos de los jóvenes son reveladores de las transformaciones de la sociedad mexicana.

Para analizar las dos vías principales de esa "construcción" –la autopercepción de los jóvenes y las representaciones con que la sociedad también los constituye– Urteaga (2011) se ocupa de estudiantes insumisos, revolucionarios, intelectuales,

dandis, integrados, palomillas, pachucos, chavos banda, fresas, punks, tecnoravers y cholos; las múltiples visiones que los textos antropológicos vienen dando de los jóvenes indígenas; los *trendsetters* o los más innovadores en la apropiación de nuevas tecnologías y uso de redes; así como la generación de nuevos hábitos de consumo y estilos de vida.

Si bien los *trends* son quienes hacen más evidente, en sus "modos de estar juntos", la importancia del *consumo* para sus vidas, es significativo para la articulación de esta dimensión con lo juvenil que Urteaga la encuentre clave en casi todas las categorías mencionadas: "a través del gusto musical los jóvenes trabajan en el objetivo de *ser aceptados y ganar confianza:* el *consumo* de música, de ropa o cualquier otro producto relacionado con el estilo de vida, es fundamental para alcanzar dichos objetivos" (Urteaga 2011: 179).

Aun teniendo en común este papel central del consumo y otras coincidencias generacionales, existen diferencias entre los jóvenes en las maneras de agruparse e interactuar con otros sectores. Por eso Maritza Urteaga (2011) elabora la necesidad de una "etnografía caleidoscópica" que explore las diversas maneras de ser joven y que revele la fertilidad de los enfoques antropológicos para el estudio, tanto de los modos de ser como de los modos de cambiar y de hacer cambiar a la sociedad. Caleidoscópica: solo una mirada nutrida en múltiples perspectivas puede abarcar las orientaciones de la condición juvenil y sus conflictos heterogéneos –la redefinición de lo femenino y lo masculino, el papel de distintos tipos de violencia en las afirmaciones identitarias, las preferencias por el rock, el ska, el hip-hop, el reggaetón, los corridos tumbados y otras músicas, junto con las hostilidades entre quienes se identifican o discriminan por adherir a unas u otras–.

Qué dicen las cifras y cómo combinarlas con los estudios cualitativos

Las investigaciones socioantropológicas se alejan, desde hace años, de las preguntas ensayísticas y especulativas sobre la esencia de la juventud. También aportan densidad a los datos demográficos o estadísticos, donde se duda qué periodo en la vida debe considerarse para aplicar una encuesta a jóvenes.

Algunos autores y organismos gubernamentales, en varios países, se refieren a la población de 12 a 25 años, otros a la de 18 a 29 o hasta 35, adoptando en este caso un criterio fijado en naciones europeas. La Encuesta Nacional de Juventud en México seleccionó a los entrevistados entre 12 y 29 años. Pero los resultados de esa encuesta, como estudios hechos en otros países, evidencian la enorme diversidad que incluye la condición juvenil, por tanto, la dificultad de hablar de "los jóvenes en general" (CEPAL 2003; García Canclini 2010; Pérez 2010).

Si bien diferenciar a los miembros de cada sociedad por edades es necesario para diseñar las encuestas, delimitar solo de ese modo el arco de la vida que abarca la condición de los jóvenes deja demasiados problemas sin resolver. Dado que las etapas de los sujetos suelen ir asociadas a transiciones de un estado a otro –y estos son cada vez más móviles– es difícil fijar en forma homogénea cuándo se comienza a ser joven y cuándo se sale de esa condición: ¿se inicia al finalizar la escuela primaria o cuando se ingresa al primer trabajo? ¿La juventud acaba cuando se deja el hogar paterno o se tiene el primer hijo? En México se suele comenzar a trabajar a los ocho o 10 años; a la inversa, estudios europeos estiran la juventud hasta los 35 años –o más– porque consideran los porcentajes de jóvenes "con trabajo que viven con sus padres" (Moreno 2008: 38).

En el libro *Los jóvenes en México* (Reguillo 2010*,* varios autores trabajan –a partir de largas experiencias de campo– distinciones que desestabilizan las edades con las que suele delimitarse el universo juvenil. Pero la comprensión de la vida joven requiere también construir conjuntos. Aun buscando agrupar a sectores disímiles, Reguillo (2010) traza una diferencia fuerte entre dos bloques: uno abarca a la juventud mayoritaria, precarizada y desconectada, no solo de lo que se denomina la sociedad red, sino desafiliada de las instituciones y sistemas de contención o seguridad –educación, salud y trabajo–, sobreviviendo apenas con lo mínimo. El otro bloque abarca a la juventud minoritaria, conectada e incorporada a los circuitos y las instituciones de seguridad, es decir, esta se encuentra en condiciones de elegir.

¿En qué medida la precarización y exclusión de un alto porcentaje de jóvenes es consecuencia de los altos niveles de empleo informal existentes en México? La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) estimaba en 2019 que el 22% de jóvenes entre 18 y 24 años no estaban registrados como empleados, ni en la educación, ni en la capacitación –esto los sitúa por encima del promedio de los países que forman parte de ese organismo (14%)–. Aun cuando los trabajadores con educación superior disfrutan de mejor acceso a los trabajos formales, los jóvenes adultos con educación superior –25 a 34 años de edad– tienen más probabilidad de carecer de seguridad social y cobertura de pensión que los situados entre 25 y 44 años. O sea que, históricamente, crece la tendencia a la informalidad y la desafiliación (OCDE 2019).

Sin embargo, pese a las desventajas educativas y socioeconómicas, los jóvenes están más avanzados que el resto de la población en el acceso y el manejo sofisticado de las tecnologías comunicacionales, y esta capacitación –adquirida a menudo fuera de la escuela y en la sociabilidad generacional– los habilita para hallar vías no convencionales de subsistencia y despliegue creativo.

Las diferencias de gustos en el consumo, en la medida en que están ligadas a preferencias grupales, familiares y condicionamientos en los medios y redes,

requieren también exploraciones cualitativas. En estudios etnográficos han aparecido aspectos poco visibles en los sondeos cuantitativos: por ejemplo, las encuestas y los resultados electorales dan información sobre el bajo porcentaje de jóvenes que votan o están afiliados a partidos políticos; pero las entrevistas y el seguimiento etnográfico revelan motivaciones poco registradas de esos comportamientos, como sensaciones de vacío, pérdida del sentido de la vida pública, gran incertidumbre respecto del futuro y desconfianza hacia las promesas partidarias. Lo revelan los testimonios y análisis sobre el movimiento de insurgencia estudiantil Yo soy 132 (Arteaga y Arzuaga 2014; Santoyo 2015), y estudios acerca de las condiciones de vida y el trabajo de los jóvenes creativos (Hernández 2013; Gerber y Pinochet 2013).

Gran parte de los jóvenes se muestra indiferente hacia la política hecha por partidos, pero en el siglo XXI encontramos otras formas de movilización y organización. Dos sobresalen en México, una como participación específicamente juvenil –Yo soy 132– y, por otro lado, los movimientos feministas y de género, en los cuales destaca la intervención de jóvenes. La presencia de nuevas generaciones se aprecia en sus agendas y en los estilos de militancia y acción performativa. Dos rasgos se hallan presentes en Yo Soy 132 y en los grupos feministas: su carácter antiautoritario y la comunicación intensiva mediante redes sociales. Ambas características vuelven sus manifestaciones especialmente atractivas para el trabajo etnográfico y cualitativo.

Yo Soy 132 nació en respuesta a la actuación del candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Enrique Peña Nieto, en un acto proselitista en la Universidad Iberoamericana. Como un rito más de campaña, el carácter repetitivo de su discurso muy estructurado tenía bajo vigor performativo. Entonces el candidato fue trastornado por las preguntas de los estudiantes sobre su responsabilidad, cuando fue gobernador, en la represión ocurrida en San Salvador Atenco en 2006. El contenido del cuestionamiento –la represión a un movimiento popular–, la evasiva respuesta del funcionario y su recurso final reafirmando autoritariamente el ejercicio de la fuerza pública, provocaron la transformación de esa rutina electoral en un p*erformance* con la rechifla, la huida de Peña Nieto y su refugio en un baño.

El intento de las televisoras de ocultar los acontecimientos y atribuirlos a grupos externos y a porros, buscó salvar las estructuras políticas y universitarias. El inmediato video de "131 alumnos de la Ibero responden", reavivó la energía performática usando el documento institucional –la credencial que los acreditaba como legítimos estudiantes– para descalificar, a través de redes sociales, la tergiversación efectuada por las instituciones políticas y televisivas. No fue solo un enfrentamiento entre el poder de las redes y el de los medios de comunicación

tradicionales, sino también la restitución del sentido del acontecimiento frente a la costumbre distorsionadora de las estructuras mediáticas.

El nuevo sujeto político Yo soy 132 –construido más allá del acontecimiento performático fundador– después logró, con la adhesión de estudiantes de más de 90 universidades privadas y públicas, trascender la virtualidad de las redes en asambleas presenciales y marchas, convocar a adultos no universitarios y hasta intervenir en la confrontación entre candidatos presidenciales –organizando un debate entre ellos con reglas serias pero distintas de los dos encuentros programados en televisión–. El *performance* digital avanzó así hasta desempeños presenciales, hacia la ocupación masiva de espacios públicos e intervino en el juego institucional, alterando la habitual complicidad entre televisoras y partidos.

Los vínculos construidos en los meses siguientes, con asociaciones de trabajadores, grupos profesionales y comunidades indígenas, entrelazaron las innovaciones performáticas con algunas estructuras organizativas de media y larga duración. Yo soy 132 elaboró también una agenda de democratización de los medios, interpeló los discursos y estructuras comunicacionales, y dio a la discusión sobre su sentido público una difusión social mayor que la lograda hasta entonces por críticos expertos y pequeñas organizaciones –restringidas a cabildear con los legisladores debido a la poca repercusión mediática de sus propuestas–.

El conjunto de acciones de Yo soy 132 alteró los juegos rutinarios de las disputas políticas y comunicacionales. Obligó a los candidatos de los partidos y a los medios informativos escritos y audiovisuales a tomarlos en cuenta. Todos tuvieron que incluirlos en sus narrativas, solo el PRI y el Partido Acción Nacional (PAN) continuaron estigmatizándolos; los demás partidos valoraron su emergencia como positiva –o potencialmente positiva– y como una oportunidad para enriquecer la vida democrática. Pero casi siempre –como documentan Nelson Arteaga Botello y Javier Arzuaga Magnoni– en la medida en que "pudiera institucionalizar sus demandas y expectativas a través de la construcción de un partido político" (Arteaga y Arzuaga 2014: 135). Según encuestas consultadas por estos autores, uno de cada diez ciudadanos habría modificado su voto a partir de la conmoción suscitada por Yo soy 132 en el tablero político.

En los movimientos feministas también hallamos, como rasgos de sus modos de hacer política, las acciones performativas en espacios públicos –marchas, grafitis y antimonumentas– y un carácter extrapartidario. En este tipo de acciones suelen distinguirse los énfasis de las jóvenes, mientras que las militantes de generaciones mayores dan más espacio a la crítica, a los estudios sobre las desigualdades sufridas por las mujeres y a las intervenciones razonadas; podríamos decir, en medios impresos y audiovisuales como arenas preferentes para convencer y lograr cambios. En las nuevas generaciones se producen estudios y documentos críticos,

pero su accionar se manifiesta sobre todo en las redes sociodigitales y las marchas callejeras. También influyen en las instituciones cuestionando las inequidades –aun ocupándolas– e interrumpiendo su funcionamiento –como sucede en universidades y otras instituciones públicas–.

En ese sentido, la condición joven ha traído nuevos estilos de desempeño social y político. Se expresan de modo más disruptivo que en movimientos previos, pero a menudo trascienden la protesta ruidosa para lograr cambios en los protocolos institucionales y sanciones a violadores y acosadores. Tales sanciones se buscan al deliberar con las autoridades y organismos de gobierno de las instituciones, y con frecuencia, mediante "tendederos" o reclamos multiplicados en las redes contra la violencia machista.

La discrepancia entre los estilos de acción pública se aprecia también en los desacuerdos generacionales entre líderes feministas de la primera, la segunda, la tercera y cuarta generación, así como en la bibliografía antropológica mexicana. No se trata solo de modos y estilos de intervención en las disputas sociales, ello implica posicionamientos y diferencias acerca de las agendas en los distintos movimientos al caracterizar las desigualdades y violencias sufridas por las mujeres, así como los recursos con los cuales enfrentarlas.

Estas polémicas, detonadoras de divisiones entre feministas en muchos países, tienen en México tres focos: las modalidades de intercambios sexuales, en particular el de las llamadas trabajadoras sexuales; la distinción entre modos opresivos de trato entre géneros –victimización, acoso, seducción, etc. –; y la delimitación de quiénes pueden representar legítimamente los derechos de las mujeres y otras opciones de género –o sea, si los hombres pueden ser aliados–. Los tres campos de disputa incluyen cuestiones identitarias, epistemológicas, conceptuales, de definición y de práctica política sobre la naturaleza de los movimientos, sus tácticas y estrategias, así como la combinación entre radicalidad crítica, diálogos y convergencias.

La complejidad social –subjetiva e intersubjetiva– de estas diferencias y confrontaciones, vuelve valiosa la aproximación densa de investigaciones antropológicas capaces de abarcar lo colectivo y lo individual, así como las estructuraciones divergentes de lo común generadas por experiencias construidas en formas entremezcladas de dominación capitalista, patriarcal y racista. La compleja articulación de programas económicos, políticos, sociales, religiosos y morales –y los correlativos proyectos emancipatorios–, requiere una visión transdisciplinaria que elabore el saber antropológico con otros conocimientos sobre lo político, lo económico y la conformación de los géneros y los cuerpos. En ese sentido, varias antropólogas feministas están construyendo

> herramientas experimentales, *interdisciplinarias*, *interseccionales*, de recuperación y *colaboración intertextual/intersaber* y modos alternativos de *circulación de las investigaciones* de una forma más radical que libera y dispersa el conocimiento masivamente. Las *etnografías feministas experimentales*, que *a veces no se llaman por ese nombre*, utilizan la poesía, las novelas, el ensayo, las ficciones autobiográficas, el cuento, el teatro, las redes sociales, la *performance*, el *drag* y todos los testimonios escritos por mujeres pluridiversas como un motor y movilizador teórico-político (Ruiz 2022: 91).

Este es un trabajo científico, narrativo y de sufrimientos experimentado en un tipo de construcción compleja de saberes entremezclados con disputas fuertes en las batallas emancipatorias. Por eso, el principal libro-balance elaborado por una antropóloga feminista se titula *Dolor y política: sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, de Marta Lamas. Su muy documentada reflexión sobre la discusión teórica internacional, la militancia en los feminismos mexicanos, la filosofía, la sociología política, el psicoanálisis y la antropología, así como sobre las divergencias llevadas hasta la descalificación, reconoce que

> nuestra fragmentación política tiene que ver no sólo con el contexto patriarcal, sino también con un déficit organizativo propio. ¿Cómo compartir una perspectiva crítico-política no sólo sobre la explotación económica y la alienación subjetiva que hegemonizan hoy la vida social, sino también acerca de las variadas formas de sufrimiento personal que producen los mandatos de género? ¿Cómo impulsar el respeto a la aspiración libertaria del derecho a decidir sobre el propio cuerpo (desde el aborto hasta las identidades *trans* y *queer*, incluyendo también el respeto a quienes eligen llevar a cabo intercambios instrumentales de sexo)? No tengo respuestas a estas preguntas. Lo que tengo es la certeza de que para desarrollar acciones políticas feministas que podrían ir erosionando los esquemas de dominación y subalternidad de la lógica de género hay que hacer un esfuerzo para irlas respondiendo, y parte de ese esfuerzo implica sentarnos a debatir entre nosotras (Lamas 2021: 147).

El posicionamiento negativo de los jóvenes, respecto de la política "oficial", es explicable por el descrédito de los partidos y gobiernos, así como por el auge de los actores informales que ofrecen trabajo, redes sociales, atención de necesidades básicas y –más que legalidad– una "paralegalidad" –esto es, un orden paralelo con sus propios recursos, códigos, normas y rituales–. Ya reveló la Encuesta Nacional de Juventud de 2005 (Moctezuma *et al.* 2006), que 71.8% de los jóvenes no contaba con contrato en su primer empleo, 90% de la música que circulaba en el país era "pirata" y más del 70% de los jóvenes reconocía surtirse de discos, videos y ropa en puestos "informales" o descargando música en internet. Aunado

a ello, los estudios cualitativos han revelado cómo la mezcla o indistinción entre lo formal y lo informal, lo legal y lo ilegal –evidenciada en la Encuesta de 2005–[11] sigue alterando dramáticamente las condiciones de vida, el alejamiento de las instituciones e impulsando nuevas opciones de supervivencia.

Por otra parte, en el libro *Los jóvenes en México* (Reguillo 2010) se incluye un estudio de María Martha Collignon Goribar y Zeyda Rodríguez Morales sobre los "estilos de amar" y el papel creativo e innovador de los jóvenes, no tanto como actores políticos o como rebeldes, sino como generadores de "una nueva cultura afectiva". Este texto, en vez de idealizar ese rasgo, termina hablando del "desempoderamiento juvenil", es decir, las generaciones más recientes se desafilian o nunca quisieron afiliarse, "pasaron de ser los actores protagónicos de la sociedad moderna a ser sujetos de segunda clase, pre-ciudadanos" (Collignon y Rodríguez 2010: 294-295).

Pese a que los recursos digitales les proveen de lo que es necesario saber para participar, crece el número de jóvenes que prefieren ejercer su mayor capacidad de decisión en lo privado. Los afectos tienen la posibilidad de manifestarse a través de usos más libres y mejor informados de la sexualidad, pero "la sexualidad se independiza de los afectos, y a su vez éstos se virtualizan y se diversifican; las personas se encuentran cada vez más solas y más desligadas de las instituciones tradicionales" (Collignon y Rodríguez 2010: 307).

Otros trabajos documentan que la reubicación de gran parte de los jóvenes mexicanos en las zonas informales e ilegales de la vida social los convierte, a veces, en protagonistas de la innovación social, tecnológica, cultural y política. Lo atestiguan, entre otros, los análisis antropológicos de Maritza Urteaga sobre los *trendsetters* y también los de Néstor García Canclini, Verónica Gerber, Carla Pinochet Cobos y Rosalía Winocur (García Canclini *et al*. 2015).

En dos investigaciones realizadas en la Ciudad de México: *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales* (García Canclini, Cruces y Urteaga 2012) y *Hacia una antropología de los lectores* (García Canclini *et al*. 2015), registramos cómo los usos de las tecnologías avanzadas y los hábitos de hipervinculación cosmopolita en las nuevas generaciones, fueron moviendo las fronteras entre trabajo y ocio, producción y consumo, lo profesional y lo personal, lo propio y lo ajeno. Se nota, sobre todo, en los creadores jóvenes que producen nuevas tendencias culturales trabajando por *proyecto*s y ya no para hacer una *carrera*; desenvolviendo con ello

11 Citamos los datos de 2005 porque la Encuesta Nacional de Juventud 2011 tuvo problemas de diseño y aplicación que hacen dudar de la representatividad nacional de sus datos, además, la prevista para 2015 no se realizó. Es desafortunada la coincidencia con lo que ocurrió a la Encuesta Nacional de Prácticas y Consumos Culturales, según expusimos anteriormente.

sus intereses a través de la red y circulando con fluidez entre los saberes formales e informales, así como en las relaciones *on* y *offline,* el trabajo y la sociabilidad festiva.

La circulación actual de la cultura

Los cambios introducidos por los jóvenes –o adoptados predominantemente por ellos– se manifiestan no solo en el consumo. Radicalmente, ocurren en la reorganización de los vínculos entre producción, circulación y formas diversas de apropiación de bienes y mensajes. Ahora la producción y comunicación de la cultura no se renueva solo desde los creadores, también en ese punto hay un cambio de época. A diferencia de los tiempos en los que la idealización romántica y el vanguardismo atribuían a los artistas el papel protagónico en la innovación, esa función va siendo redistribuida.

No se trata solo de la crítica a la noción de autor hecha por escritores y artistas: desde Marcel Duchamp hasta Jorge Luis Borges y Roland Barthes. Hoy las tecnologías reubican con gran facilidad el lugar de la creación, lo desplazan de individuos excepcionalmente innovadores a usuarios múltiples en procesos cotidianos (Henderson 2011). El cine, el video y la música son escenas de experimentación donde estos cambios son elocuentes. La producción, circulación y apropiación de las películas, por ejemplo, está siendo transformada por acciones en las que sectores populares también participan. Ya pasamos la época en que el Super 8 y otras extensiones tecnológicas abrieron la filmación –abaratando los costos– a jóvenes de pocos recursos.

Ahora vemos que esas facilidades de acceso a la producción se han extendido y también las nuevas generaciones están remodelando la circulación e integración de nuevos públicos. Como los jóvenes de la frontera norte, estudiados por José Juan Olvera (2016), que producen *beats* y canciones de *rap*, *hip hop* o *narcorrap*, comercializados en mercados tradicionales y en las escenas independientes, sobre todo a través de YouTube y otras redes virtuales. Se trata de *economías de resistencia* impulsadas por jóvenes con escasos recursos y oportunidades, quienes intentan vivir de su trabajo artístico en condiciones adversas gracias a los nuevos canales de comercialización abiertos por la digitalización.

Llevamos décadas en que los DJ, ingenieros de sonido y otros que posproducen a partir de materiales previamente creados por artistas reconocidos, modifican los lugares de producción, circulación y apropiación. Los DJ son un ejemplo elocuente en la redefinición de lo que significa ser creador. El momento de creación-producción, menos entendido como solitario e individual, se inscribe en las escenas de comunicación, escucha, baile y fiesta. La música hecha por jóvenes circula cada vez menos en tiendas de discos –incluso en discos– y se mezcla con

actividades desplegadas en cafés, medios audiovisuales, museos, centros culturales polivalentes y, sobre todo, plataformas de Internet y redes sociales.

Después del confinamiento obligado por la pandemia se observa en muchos países, también en México, una expansión de conciertos en estadios y otras escenas masivas, no solo para escuchar a los grupos internacionales consagrados, sino a figuras jóvenes del propio país. Sus canciones son acompañadas en actos de comunión de decenas de miles de personas, quienes ya las memorizaron al oírlas y verlas en sus celulares. En ese sentido, la escucha musical sucede en acontecimientos sociales (Bargueño 2024).

Con la convergencia tecnológica se multiplican los dispositivos para relacionarse con un contenido multimedia gracias a la digitalización de películas, imágenes, música, audio, textos y a la expansión de la conectividad. La convergencia de las industrias culturales en los ámbitos digitales desdibuja las diferencias, mezcla sus lógicas y transforma las prácticas de acceso (Cortázar 2024). En los procesos transmediales se generan productos, servicios y recursos que buscan la colaboración activa de los públicos –antes radioescuchas, lectores y espectadores–. El rol de *público* como destinatario continúa, pero coexiste con otros emergentes, producto de una difuminación de las separaciones entre productores y consumidores de los bienes culturales.

De este modo, surgen consumidores diversos, no concebibles solo como *públicos*. Asimismo, un cierto desplazamiento del consumo en lugares situados –librerías, tiendas de discos o salas de cine– al acceso digital, lleva a nombrar a los destinatarios de las creaciones culturales como *usuarios*, *productores* o *emisores*. De ahí su catalogación como *prosumidores* o como *produsuarios*. El arco de prácticas se expande: producción y exhibición en la web de imágenes propias o de otros; comentarios y debates en redes sociales –incluso mientras se proyecta una película, difunde un programa o se participa en un evento–; reelaboración de las narraciones mediáticas originales a través de textos, imágenes, juegos, disfraces, su propio cuerpo y objetos –ficción de *fans* o *fanfic*–; incubación de comunidades de seguidores que comparten y comentan sus re-creaciones; apoyo a la realización de proyectos a través de pequeñas aportaciones privadas –financiación colectiva o *crowdfunding*–.

No menos relevante es el surgimiento de la figura del *ciberciudadano* –una de cuyas versiones es el *hacker*– montado sobre el vertiginoso desarrollo de los *blogs*, redes sociales y YouTube. Caso analizado por Alejandro Natal *et al*. (2014) como formas de *ciudadanía digital* que recurren a Internet y diversas tecnologías de la información y la comunicación para demandar derechos o construir acciones colectivas en busca del bien común. También para actividades ilegales o no facilitadas por las instituciones culturales.

El rol de prosumidor suele ser destacado como producto de las facilidades que las innovaciones tecnológicas ofrecen para potenciar la generación de nuevos bienes y mensajes desde la propia casa, en la computadora personal o en el celular, sin invertir en costosos estudios de grabación. También hay que considerar el acceso a recursos interculturales de jóvenes pobres y de comunidades indígenas –antes aisladas–, desde la experimentación artística de otros países hasta la mezcla de saberes y bienes culturales antes restringidos a las élites.

El *etnorock*, por ejemplo, es consecuencia de los flujos migrantes y el acceso de poblaciones étnicas a tecnologías digitales (López, Cedillo y Zebadúa 2014). Las migraciones también colaboran en estas fusiones fuera de los lugares de origen, como lo muestra Luis Fernando García Álvarez al analizar una comunidad mixteca instalada en el área metropolitana de Monterrey: son los jóvenes quienes integran fluidamente sus adscripciones en este lugar extraño para esa etnia, sintiéndose "regios y mixtecos", indígenas y plenos participantes en una metrópoli (García 2015).

La pandemia del COVID-19 catapultó los consumos digitales y diversos estudios lo vienen abordando. César Bárcenas (2024) analizó los cambios y continuidades en la relación de los espectadores cinematográficos con plataformas y salas de cine, aplicando encuestas durante la pandemia y en 2022. Cuauhtémoc Ochoa Tinoco y Hugo Hernández Gamboa abordaron el trastocamiento provocado por la pandemia en una zona periférica "con ofertas culturales presenciales insuficientes, uniformes y discontinuas" (Ochoa y Hernández 2024: 101). Por su parte, Daniel Cabrera Martínez (2021) analizó el crecimiento exponencial del acceso a plataformas digitales de música y podcasts tras el estallido de la pandemia y con el papel fundamental del teléfono inteligente: 97% de los internautas mexicanos recurren a él para escuchar música.

Una parte de la oferta cultural no circula por los canales formales. Películas, discos y *software pirata* son la principal fuente de ganancias del sistema de "la globalización desde abajo", debido a la actual hegemonía del capitalismo electrónico-informático, su flexibilidad interna y a las innovaciones tecnológicas que fortalecen la capacidad de los individuos y las redes para hacer copias perfectas de internet o de otras fuentes de música, filmes, imágenes, textos y otros materiales con *copyright*. Evidentemente, se han acrecentado las posibilidades de acceso para sectores que estaban excluidos de los canales formales, no obstante, mezclados con la multiplicación de estas ofertas, hay lavado de dinero, violencia, corrupción, debilitamiento de los Estados y élites que se benefician de la globalización hegemónica –volviendo porosos los límites entre lo lícito y lo ilícito–.

En la base de la pirámide, también impulsan este proceso transnacional masas que operan gracias a redes sociales, sistemas de confianza, mercados callejeros, rutas antiguas de migración y comercio, mejoras en el transporte, la expansión

del internet y el margen de maniobra que les dan las zonas transfronterizas. Hay una diferencia cualitativa de escala e intención entre las actividades de las bandas organizadas internacionalmente y las múltiples microprácticas que, a pesar de ser formalmente ilegales, no son motivadas por una lógica estructural organizativa ni por un propósito unificado (Lins 2015).

Las innovaciones tecnológicas y la expansión de internet también han catapultado otro mercado en los países periféricos, alimentado por la creatividad popular y comunitaria. Se trata de diversos modelos de intervención cultural –redituables o no económicamente– que se valen también de amplias redes de apoyo mutuo, trabajo colaborativo y formas de circulación milenaria: ferias, mercados callejeros, organizaciones barriales y programas gubernamentales. Estos emprendimientos se expanden por toda América Latina y su impacto no se restringe al ámbito local, ya que hay grupos que, apoyados por redes diversas, se presentan en capitales europeas y estadunidenses. Sin embargo, es difícil evaluar su alcance ya que no tienen la visibilidad de las grandes industrias y no se registran en las estadísticas oficiales (Yúdice 2013: 36-37).

Esta indudable *ampliación* del acceso cultural no significa una *transformación* radical de la desigualdad. Aún en espacios clave para la sociabilidad y la formación digital no convencional –como los cibercafés populares estudiados por Cristina Fuentes (2012)– es claro que el uso cotidiano de internet no basta para alfabetizarse digitalmente y construir saberes críticos sobre las realidades a las que se accede, la pericia no se alcanza solo cliqueando. La exitosa metáfora de *inmigrantes* y *nativos digitales* –propuesta por Marc Prensky para designar las dificultades de los adultos frente a los jóvenes en la incorporación y manejo de las TIC– ha mostrado sus límites al constatar que muchos jóvenes *nativos* permanecen desconectados, o bien, hacen un uso muy elemental y restringido de la red por su situación de pobreza o marginación. Sin dejar de reconocer estas limitaciones, Rosalía Winocur (2016) estima que la metáfora sigue siendo significativa porque se ha vuelto clave en la retórica de los autoidentificados como inmigrantes para nombrar sus dificultades, evidenciando así un imaginario social sobre la relación de extrañamiento con los nativos digitales.

Industrias creativas y vidas vulnerables

Los escenarios del acceso se vienen transformando también por la multiplicación de canales y redes que, dentro y fuera de Internet, amplían la creación compartida y la circulación de los bienes culturales, incluido el conocimiento. Frente al falso modelo de escasez impuesto por las industrias culturales –que opera seriando objetos, limitando su uso y recurriendo al *copyright* como mecanismo de generación de renta–, activistas digitales de diverso tipo impulsan una visión colectiva de

la creatividad que no la entiende como un recurso individual susceptible de apropiación privada, sino que debe ser aprovechado por todos, como *procomún*.

Ligado a este fenómeno, se expande a nivel mundial un movimiento internacional de emprendedores que usan hábilmente los recursos tecnológicos y sus redes para autogenerar proyectos, anudando con ello comunidades nacionales e internacionales, acomodándose a trabajos inestables y combinando recursos públicos, privados, formales e informales. Estas prácticas modifican las condiciones de producción, circulación y apropiación de los bienes culturales: la creatividad que se organiza y redistribuye en escenas y circuitos, relativamente independientes, desafía y recoloca a las instituciones –museos, cines, teatros y empresas mediáticas localizadas– y a las megaempresas que industrializan los bienes simbólicos (García Canclini y Villoro 2013).

Como muestra Ana Rosas Mantecón (2017), el uso creativo de estos nodos o intersticios ha posibilitado que, en una escena controlada por grandes distribuidoras –como el sistema comercial de salas de cine–, hayan surgido y madurado festivales independientes que cambian la relación de amplios públicos con el cine mexicano e internacional y que están pasando de ser movimientos a instituciones alternativas.

Ser prosumidor en internet es radicalmente distinto de lo que era luchar por editar la música del propio grupo, lograr ser invitado a un festival para tocar o conseguir la entrada como espectador. Pero los nuevos desempeños no avalan a quienes solo idealizan las industrias creativas como democratizadoras y redistribuidoras de la iniciativa social, que rápidamente nos convertirían a los consumidores en creadores capaces de autogestionarnos. Los viejos debates sobre desigualdad se reformatean, no desaparecen.

La discusión entre estas perspectivas divide a las ciencias sociales. Los antropólogos como Angela McRobbie (2016) –en Londres y Berlín– y los que efectuamos investigaciones en Madrid y México (García Canclini, Cruces y Urteaga 2012), percibimos discrepancias entre la valoración de la creatividad y la actual economía comunicacional si se las mira desde la perspectiva hegemónica o desde la experiencia de los trabajadores creativos. Esto es, donde los economistas ven mayor libertad de los emprendedores gracias al autoempleo, los antropólogos hallamos precariedad y autoexplotación de trabajadores que no saben cuánto va a durar lo que hoy hacen y cuál va a ser su próxima ocupación. Asimismo, donde los empresarios y gobernantes encuentran emoción e intensidad en el uso del tiempo de los trabajadores independientes, su trayectoria revela pérdida de derechos laborales, nuevas discriminaciones de género y étnicas.

No hay que olvidar que el crecimiento de emprendedores jóvenes exhibe aspectos positivos. Sus tácticas sirven para acomodarse a trabajos inestables, combinar imaginativamente fondos públicos y privados, formales e informales. Aun quienes no acabaron sus estudios universitarios, si disponen de recursos económicos, escolares, familiares, conocimientos básicos de inglés y equipo de computación personal, se sienten habilitados para acceder a servicios digitales complejos. Son cosmopolitas y dúctiles para desempeñarse en oficios diversos, anudan comunidades nacionales e internacionales donde miles consiguen trabajos y expanden sus productos e ingresos.

Sin embargo, la monopolización de las redes comunicacionales de apropiación de los contenidos, impone a trabajadores o grupos independientes procesos sistémicos de *desposesión*. Los intentos creativos y autónomos de los jóvenes suelen lograr éxitos de repercusión y ganancias frágiles, pero –en la medida en que no existen regulaciones de las prácticas monopólicas, de la sustracción de datos, ni protección de los derechos creativos de grupos pequeños o medianos– las maravillas de prosumir suelen diluirse en una constante precariedad.

En el trabajo de campo y en las biografías de jóvenes, escuchamos que se aceptan como un dato de "la realidad" controles centralizados en las economías creativas, así como dificultades de supervivencia de los emprendimientos independientes y la impotencia –parcial– de las nuevas generaciones. Si el ciclo de creatividad-producción-comercialización queda concentrado en unas pocas corporaciones, aun los mejor capacitados para situarse en las cadenas generadoras de valor suelen incorporarse en papeles subordinados.

Peor es la condición de los llamados *ninis*, o sea, los sub o desempleados: excluidos del ciclo productivo y de los saberes y destrezas que requieren un nivel educativo alto o medio. La mayoría de los jóvenes relegados a lugares periféricos del sistema productivo en trabajos discontinuos y sin derechos, queda estancada en esa condición. Consecuentemente, pueden ensayar la salida migratoria, y un número creciente es reclutado por organizaciones delictivas que los emplean para el tráfico de drogas, como secuestradores o sicarios. De hecho, estudios del Banco Mundial han hallado correlaciones entre el aumento de la informalidad, la precariedad juvenil y la delincuencia. Aspectos que eran más notorios en los estados fronterizos de México y EUA, cuando Rafael de Hoyos, Halsey Rogers y Miguel Székely realizaron investigación entre 2008 y 2013 (2016).

No se dispone de datos precisos sobre la cantidad de jóvenes incorporados en México a las organizaciones criminales. Un grupo de investigadores (Prieto-Curiel, Campedelli y Hope 2023) intentó una estimación posible de la población de los 150 cárteles mexicanos y de su capacidad de reclutamiento, mediante ejercicios matemáticos que correlacionan cifras de homicidios, arrestos, desaparecidos,

población penitenciaria, así como interacciones entre cárteles en los últimos años. Los resultados fijaron, para 2022, de 160 000 a 185 000 miembros, lo cual los convertiría en el quinto empleador más grande del país. También pudieron estimar que, entre 2012 y 2022, unas 285 000 personas fueron miembros de cárteles pues –dada la pérdida de integrantes– necesitaban incorporar al menos 370 por semana para seguir operando. Sabemos por datos de quienes actuaron, fueron detenidos o muertos, que una parte significativa son jóvenes. Pero se carece de datos afinados.

¿Qué aportan las indagaciones socioantropológicas a la comprensión de las macrotendencias detectadas por las estadísticas? Especifican los diversos motivos que llevan a los jóvenes a incorporarse a la economía material de la droga y a la vez muestran cómo este proceso se entrelaza con la integración a la economía simbólica y afectiva que la acompaña. Así, es posible distinguir a: los *inviables,* que carecen de inserción social, opciones de futuro y recurren a la migración, que suele enredarlos con organizaciones ilegales; los *asimilados*, dispuestos a aceptar las condiciones de los llamados mercados flexibles y, por tanto, el llamado 3D *job –dirty*, *dangerous* and *demeaning*; sucio, peligroso y denigrante–; y los *paralegales*, captados por el narcotráfico y otras prácticas ilegales y violentas (Reguillo 2013).

Moreno y Urteaga, que adoptan esta clasificación, muestran cómo se combinan en cada categoría la falta de oportunidades de trabajo o de credenciales con el reconocimiento, respeto y sentido de pertenencia e identidad ofrecidos por las organizaciones criminales:

> Cuando comprendemos que los jóvenes alcanzan algo más que un mejor salario que si trabajaran en el campo o la maquila, que se les ofrece reconocimiento, respeto y poder, que además encuentran sentido de pertenencia y una forma de vida, entonces podemos vislumbrar por qué las filas de estas organizaciones son engrosadas por jóvenes de distintas clases sociales, y no sólo por los sectores más empobrecidos (Moreno y Urteaga 2019: 24).

Aun cuando las tareas exigidas en estas organizaciones ilegales son violentas, como las de los sicarios, empoderan y dan prestigio. Decidir sobre la vida de los otros traza marcos simbólicos claros sobre a dónde sí se pertenece, quiénes valoran lo que se hace. Los corridos son parte de ese universo bien definido por símbolos y rituales: "El cártel está pendiente/La sangre está bien caliente/Para las armas accionar". La experiencia de sentirse parte de un grupo, imaginar posible el ascenso social y el prestigio, contrasta con las políticas que desciudadanizan y niegan derechos en el mercado laboral y en las instituciones públicas.

Los trabajos que examinan esta lógica estatal o hegemónica de rechazo a los jóvenes, así como sus nuevos espacios de pertenencia y significación, culminan en un razonamiento sostenido por las estadísticas crecientes de nuestros jóvenes en el análisis de las "políticas de juvenicidio": necropolíticas en las que las nuevas generaciones son el sector más vulnerable. Los feminicidios son los dramas que han tenido más repercusión, pero un número elevado de varones jóvenes también sufren formas de aniquilamiento (Valenzuela 2015; Muñoz 2015).

En otro lugar nos hemos preguntado: qué tienen en común la experiencia de la precariedad y la de la muerte anticipada en los jóvenes que se arriesgan a dejar la vida o a quitársela a otros (García Canclini 2019). La experiencia de buscar trabajo una y otra vez, pasar largos periodos sin ser aceptado o encontrar alguno que dura pocos días o semanas, es semejante a la de los jubilados, exiliados o expulsados: es *la experiencia de sentirse prescindible*. La desesperación o la fatiga al no obtener un empleo satisfactorio, pueden llevar a idealizar la riqueza pasajera de la vida ilegal, el trato cercano con la muerte como sicario o en otras ocupaciones de alto peligro. Aun en los que no ingresan a las mafias, la precariedad coloca a los jóvenes en una proximidad con la muerte impropia para su edad.

El aumento de libros y tesis sobre estos temas muestra que en universidades mexicanas viene creciendo la percepción de que la condición de los jóvenes contiene claves de los dilemas y dramas decisivos del país. Sin embargo, la disminución de las instituciones y presupuestos oficiales dedicados a la juventud exhibe un desfase inquietante respecto de lo que las investigaciones han vuelto evidente. Algunos estudios antropológicos focalizados en adolescentes, jóvenes y en las instituciones donde el sistema de justicia los recluye por delitos, encuentran que prevalece lo punitivo. Dichas instituciones agravan la experiencia negativa de los adolescentes y jóvenes sobre la legalidad y el ejercicio de derechos. Entonces aumenta también su vulnerabilidad y su "situación de desventaja en relación con otros jóvenes del país" (Azaola 2020: 185).

Comentarios finales

Tras varias décadas de estudios de consumos culturales en México, se ha empezado a transformar el desbalance existente entre los trabajos realizados sobre la producción, y los que abordan específicamente los procesos de participación cultural. La multiplicación de los estudios empíricos sobre cómo son recibidas las ofertas culturales estatales y privadas, ofrece información sobre los hábitos culturales y comunicacionales, un conocimiento incomparable con el que había a principios de los años ochenta.

Asimismo, se ha enriquecido la bibliografía latinoamericana sobre políticas culturales que se limitaba hasta entonces a discusiones ensayísticas sobre intelectuales y artistas. En ese sentido, aún de manera incipiente, se han desarrollado diversos esfuerzos institucionales para generar información sobre las prácticas de consumo cultural presenciales y digitales a nivel regional, nacional y latinoamericano.

El primer reto para las agendas de la investigación sobre consumos culturales es de carácter teórico. Como ha sido señalado por diversos investigadores (Reguillo 1994; Delgado 2007; Ortega 2017), la reformulación del papel socioeconómico y cultural del consumo en el capítulo introductorio a *El consumo cultural en México* (García Canclini 1993), tuvo influencia a nivel continental, pero fue poco retomado en los estudios de campo. Los trabajos de Piccini (2000), Winocur (2009), Ortega (2012), Yarto (2015) y Rosas (2023) avanzan en ese sentido, discutiendo la especificidad del objeto de estudio y diversos conceptos clave para comprender a los públicos y sus prácticas de acceso y participación presencial y digital como públicos, no públicos, apropiación cultural, domesticación simbólica, pactos de consumo, etc.

El segundo reto para las agendas de la investigación sobre los campos que hemos analizado, es expandirse: salir de las ciudades, multiplicarse a lo largo del país y colocarse en un horizonte supranacional; el ensanchamiento del marco nacional de la investigación y la vinculación entre agendas académicas y políticas se vuelve crucial. Para muestra, un botón: en una revisión histórica de la producción académica de una revista mexicana –*Estudios sobre las culturas contemporáneas*– realizada en 2005, Delgado encontró que los consumos culturales se han abordado desde lo micro o lo local y, predominantemente, en ciudades como Ciudad de México, Guadalajara, Colima, León, Tijuana, Monterrey y otras de la frontera norte (Delgado 2007: 44).

En ese sentido, encontramos avances significativos en iniciativas como la de Nivón y Sánchez en su estudio comparado sobre México y Chile (2012); la de Gayo, Méndez, Radakovich y Wortman (2011) en su análisis de consumos culturales en el Cono Sur; así como la de Rey (2008), quien realizó lecturas transversales sobre el consumo de productos y servicios culturales de diversos países latinoamericanos.

La investigación sobre consumos culturales en espacios universitarios se ha desarrollado en áreas específicas, como consumos musicales y audiovisuales, clases medias y juveniles. Las perspectivas antropológicas y sociológicas en la bibliografía sobre juventud han crecido de manera significativa y propician una diversificación de los ámbitos de estudio, la revisión crítica de concepciones epistemológicas, teóricas y metodológicas, así como la apertura a inexplorados territorios de trabajo y a un diálogo con otras disciplinas. En la actualidad, a pesar de la mayor sensibilización a los códigos, prácticas, necesidades y demandas

de los públicos, el impacto de los estudios de audiencias ha sido limitado en el diseño y evaluación de las políticas culturales.

En ocasiones, los trabajos se solicitan y se reciben por una estructura burocrática que no está diseñada para transformarse en función de lo que plantean. En otras, la realización de encuestas es producto de una mera búsqueda de legitimación por parte de autoridades gubernamentales –muchas veces utilizadas como mera propaganda–. Una de las razones del debilitamiento, es que las políticas culturales públicas quedaron desubicadas en el proceso de industrialización e informatización de la cultura, o bien, entregaron esas nuevas modalidades a empresas privadas.

El crecimiento en el estudio de los públicos se debe, sobre todo, a las empresas comunicacionales que mantienen escondido ese saber. Además, los Estados reducen la inversión en producción de conocimientos públicos y los estudios de los actores privados no abren su acceso a sectores interesados en el debate de la agenda pública. Por lo tanto, acumulamos libros y tesis sobre consumo cultural, tenemos un conocimiento incomparable con el que había hace quince años –por lo menos en los países con mayor desarrollo científico en América Latina– pero no logramos producir, a partir de estos estudios, cambios importantes en las políticas culturales.

La expansión de las investigaciones y el tratamiento algorítmico de datos provee información sofisticada y mayor que en épocas previas, sobre los consumos y los comportamientos de los jóvenes. Al mismo tiempo, se ha empobrecido el repertorio de acciones públicas y de expectativas de transformación social en beneficio de mayorías. La disminución de encuestas nacionales sobre consumos culturales y sobre los jóvenes es parte de lo que estos temas nos dicen sobre la sociedad mexicana: una sociedad en la que los conocimientos sobre las prácticas de circulación y consumo cultural queda cada vez más en manos privadas, o bien, se indaga y se hace pública de manera fragmentaria y sin continuidad.

A pesar de que se han creado programas puntuales en México para atender estos campos –por ejemplo, en el sexenio 2018-2024 a fin de apoyar económicamente a algunos sectores jóvenes– dejaron de aplicarse las Encuestas Nacionales de Juventud y las que medían los consumos y prácticas culturales. De ese modo, la intervención pública sin información sobre las transformaciones que viven los sujetos que son objeto de las políticas se vuelve ineficaz, como se evidencia en diversos países con la persistencia de desigualdades, precariedad, muertes de jóvenes y el desinterés, tanto de estos como gran parte de la población, en las acciones gubernamentales

.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Miguel, De Garay, Adrián y Hernández, José. 1993. *Simpatía por el rock. Industria, cultura y sociedad*. México: UAM Azcapotzalco.

Almanza, Verónica. 2005. Los estudios sobre el consumo cultural: algunas observaciones metodológicas. *Razón y Palabra*. 10(47). https://biblioteca.revistarazonypalabra.org/2005/47%20-%20CULTURA%20Y%20COMUNICACI%C3%93N/

Aquino, Alejandra. 2012. La migración de jóvenes zapatistas a Estados Unidos como desplazamiento geográfico, político y subjetivo. *European review of Latin American and Caribbean Studies*. (92): 3-22.

Arteaga, Nelson y Arzuaga, Javier. 2014. Derivas de un performance político: emergencia y fuerza de los movimientos 131 y YoSoy132. *Revista mexicana de sociología*. 76(1): 115-144.

Azaola, Elena. 2020. Mujeres adolescentes que cometen delitos violentos en México. *Encartes*. 3(5): 164-187 https://doi.org/10.29340/en.v3n5.133

Bárcenas, César. 2024. "Consumo de cine mexicano durante la pandemia de COVID-19. Características y perspectivas". En: Pablo Cardoso y Marissa Reyes (eds.), *Consumos culturales en América Latina 2: evoluciones históricas, irrupción de lo digital y contextos postpandemia*. pp. 397-420. México: Universidad de las Artes de Ecuador-UACM.

Bargueño, Miguel. 29 de marzo de 2024. Entradas agotadas: qué hay detrás de la nueva fiebre por la música en directo. *El País*. https://elpais.com/cultura/2024-03-30/entradas-agotadas-que-hay-detras-de-la-nueva-fiebre-por-la-musica-en-directo.html

Cabrera, Daniel. 25 de enero de 2021. Consumo de música en streaming en 2020. *CIU*. https://www.theciu.com/publicaciones-2/2021/1/25/consumo-de-msica-en-streaming-en-2020

Cimet, Esther, Dujovne, Martha, García Canclini, Néstor, Gullco, Julio, Mendoza, Cristina, Reyes, Francisco y Soltero, Guadalupe. 1987. *El público como propuesta: cuatro estudios sociológicos en museos de arte*. México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas-Dirección de Investigación y Documentación de las Artes-INBA.

Collignon, María y Rodríguez, Zeyda. 2010. "Afectividad y sexualidad entre los jóvenes. Tres escenarios para la experiencia íntima en el siglo XX". En: Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. pp. 262-315. México: FCE.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2003. "Juventud, pobreza y desarrollo en América Latina y el Caribe". En: XII Conferencia de primeras damas, esposas y representantes de los jefes de Estado y de gobierno de las Américas. 15-17 de octubre de 2003. Santo Domingo, República Dominicana.

Cornejo, Inés y Urteaga, Maritza. 1995. La privatización afectiva de los espacios comerciales por las y los jóvenes. *Ciudades*. (27): 24-28.

Cornelio-Marí, Elia. 2020. Melodrama mexicano en la era de Netflix: algoritmos para la proximidad cultural. *Comunicación y sociedad*. (17): 1-27. https://doi.org/10.32870/cys.v2020.7481

Cortázar, Francisco. 2024. "Consumos culturales en México: aspectos metodológicos y transformación de las prácticas". En: Pablo Cardoso y Marissa Reyes (eds.), *Consumos culturales en América Latina 2: evoluciones históricas, irrupción de lo digital y contextos postpandemia*. pp. 367-396. México: Universidad de las Artes de Ecuador-UACM.

Dayan, Daniel (comp.). 1997. *En busca del público*. Barcelona: Gedisa.

De Garay, Adrián. 2012. *Mis estudios y propuestas sobre los jóvenes universitarios*. México: Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.

De Hoyos, Rafael, Rogers, Halsey y Székely, Miguel. 2016. *Ninis en América Latina: 20 millones de jóvenes en busca de oportunidades*. Estados Unidos: Banco Mundial.

Delgado, Nora. 2007. Veinte años no es nada para el estudio del consumo cultural en México. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. XIII(25): 41-48.

Duhau, Emilio y Giglia, Angela. 2014. *Metrópoli, espacio público y consumo*. México: FCE.

Fuentes, Cristina. 2012. *El edén de los jóvenes. Los cibercafés populares*. México: UAM Iztapalapa.

García Canclini, Néstor. 2019. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Guadalajara: CALAS.

_____. 2010. "Epílogo. La sociedad mexicana vista desde los jóvenes. En: Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. pp. 430-440. México: FCE.

_____. 1998. *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.

_____. 1996. Público-privado: la ciudad desdibujada. *Alteridades*. 6(11): 5-10.

_____. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (coord.). 2005. *La antropología urbana en México*. México: CONACULTA-UAM-FCE.

_____. 1994. *Los nuevos espectadores. Cine, televisión y video en México*. México: IMCINE.

_____. 1993. *El consumo cultural en México*. México: CONACULTA.

García Canclini, Néstor (ed.). 1987. *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor, Cruces, Francisco y Urteaga, Maritza. 2012. *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Madrid: Ariel-UAM-Fundación Telefónica.

García Canclini, Néstor, Gerber, Verónica, Pinochet, Carla y Winocur, Rosalía. 2015. *Hacia una antropología de los lectores*. Madrid: Fundación Telefónica-UAM-Ariel.

García Canclini, Néstor, Gullco, Julio, Módena, María, Nivón, Eduardo, Piccini, Mabel, Rosas, Ana y Schmilchuk, Graciela. 1991. *Públicos de arte y política cultural. Un estudio del II Festival de la ciudad de México*. México: UAM Iztapalapa-Departamento del Distrito Federal.

García Canclini, Néstor y Piedras, Ernesto. 2013. *Jóvenes creativos. Estrategias y redes culturales*. México: Juan Pablos Editor-UAM.

García Canclini, Néstor y Villoro, Juan (coords.). 2013. *La creatividad redistribuida*. México: Centro Cultural de España en México-Siglo XXI.

García, Luis. 2015. Nosotros integramos la forma de ver al mundo de nuestra comunidad y la de la ciudad. La juventud mixteca en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León. *Cuicuilco*. 22(62): 241-264.

Gayo, Modesto, Méndez, María, Radakovich, Rosario y Wortman, Ana. 2011. *Consumo cultural y desigualdad de clase, género y edad: un estudio comparado en Argentina, Chile y Uruguay*. Madrid: Fundación Carolina.

Gerber, Verónica y Pinochet, Carla. 2013. "Economías creativas y economías domésticas en el trabajo artístico joven". En: Néstor García Canclini y Ernesto Piedras (coords.), *Jóvenes creativos: estrategias y redes culturales*. pp. 129-154. México: UAM-Juan Pablos.

Gómez, Héctor. 2018. *La Ciudad y la furia. Hacia una cronología sociocultural de León*. León: Universidad Iberoamericana León.

González, Jorge. 1999. Convergencias paralelas: desafíos, desamores, desatinos entre antropología y comunicación. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. V(10): 9-37.

_____. 1993. "La cofradía de las emociones in/terminables. Telenovela, memoria, familia". En: Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*. pp. 295-336. México: CONACULTA.

González Jorge y Chávez, María. 1996. *La cultura en México*. México: CONACULTA-Universidad de Colima.

Henderson, Gladys. 2011. L@s jóvenes y su relación con la red internet: de la adicción al consumo cultural. *Razón y palabra*. (78).

Hernández, Iliria. 2013. "Jóvenes creativos. Una lectura desde la equidad de género". En: Néstor García Canclini y Ernesto Piedras (coords.), *Jóvenes creativos: estrategias y redes culturales*. pp. 179-208. México: UAM-Juan Pablos.

Iglesias, Norma. 1992. La fábrica de sueños: el cine fronterizo y su relación con el público. *Historia y cultura*. (6): 71-100.

Instituto Federal de Telecomunicacines (IFT). s. f. Encuestas trimestrales a personas usuarias. *IFT.* https://www.ift.org.mx/usuarios-y-audiencias/encuestas-trimestrales-usuarios

Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE). s. f. Anuario cine MX. *IMCINE*. https://anuariocinemx.imcine.gob.mx/

Jiménez, Lucina. 2000. *Teatro y públicos. El lado oscuro de las salas*. México: CONACULTA-FONCA-Escenología A.C.

_____. 1994. Públicos fieles, pero exigentes. *Memoria de papel. Crónicas de la cultura en México*. 4(12): 100-105.

_____. 1993. "¿Qué onda con la radio? Un acercamiento a los hábitos radiofónicos e intereses socioculturales de los jóvenes de la ciudad de México". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 337-383. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.

Lamas, Marta. 2021. *Dolor y política: sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. México: Océano.

Lins, Gustavo. 2015. "Conclusión. La globalización desde abajo y el sistema mundial no hegemónico". En: Carlos Alba, Gustavo Lins y Gordon Mathews (coords.), *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. pp. 407-433. México: FCE-COLMEX.

López, Martín, Ascencio, Efraín y Zebadúa, Juan (coords.). 2014. *Etnorock: los rostros de una música global en el sur de México*. México: Juan Pablos Editor-UNACH-Centro de Estudios de México y Centroamérica.

Martín-Barbero, Jesús. 1999. "Recepción de medios y consumo cultural: travesías". En: Guillermo Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina*. pp. 2-25. Colombia: Convenio Andrés Bello.

McRobbie, Angela. 2016. *Be creative: making a living in the new Culture Industries*. Inglaterra: Polity.

Moctezuma, Miguel *et al*. 2006. *Jóvenes mexicanos: Encuesta nacional de juventud*. México: IMJUVE-Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.

Molina, Ahtziri, Casillas, Miguel, Colorado, Aldo y Ortega, Juan. 2013. Usos del tiempo y consumo cultural de los estudiantes universitarios. *Revista de la educación superior*. XLII (1)165: 171-176.

Monsiváis, Carlos y Bonfil, Carlos. 1994. *A través del espejo. El cine mexicano y su público*. México: El Milagro-IMCINE.

Moreno, Almudena. 2008. Rasgos característicos de la transición a la vida adulta de los jóvenes españoles en el marco comparado europeo. *Pensamiento iberoamericano*. 2(3): 17-46.

Moreno, Hugo y Urteaga, Maritza (comps.). 2019. *Juventud, trabajo y narcotráfico. Inserción laboral de los jóvenes en organizaciones delincuenciales*. México: BUAP.

Muñoz, Germán. 2015. "Juvenicidio en Colombia: crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptables". En: José Manuel Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. España: Ned Ediciones-ITESO-COLEF.

Muñoz, Martín. 2014. El consumo cultural como medio de diferenciación y diversidad en los procesos de formación docente. *DEDiCA. Revista de educação e humanidades (dreh)*. (6): 97-117.

Natal, Alejandro, Benítez, Mónica y Ortiz, Gladys. 2014. *Ciudadanía digital*. México: UAM Iztapalapa.

Nieto, Raúl. 1998. "Experiencias y prácticas sociales en la periferia de la ciudad". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 123-162. México: UAM-Grijalbo.

Nivón, Eduardo. 1999. "De periferias y suburbios. Territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. vol. 1. pp. 204-233. México: Grijalbo.

_____. 1993. "El consumo cultural y los movimientos sociales". En: Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*. pp. 123-162. México: CONACULTA.

Nivón, Eduardo y Rosas, Ana. 2024. "¿Hacia una visión estratégica de la información? Sistemas de información y planeación cultural en México". En: Pablo Cardoso y Marissa Reyes (coords.), *Consumos culturales en América Latina 1: Discusiones conceptuales, herramientas para la medición y casos de atención específica*. pp. 115-151. México: Universidad de las Artes de Ecuador-UACM. https://mz14.uartes.edu.ec/producto/consumos-culturales-en-america-latina-volumen-1/

Nivón, Eduardo y Sánchez, Delia. 2012. Algunas consideraciones sobre los estudios de consumo cultural en México y en Chile. Consumos culturales en América Latina. Balances y desafíos. *Alteridades*. 44(22): 59-79.

Ochoa, Cuauhtémoc y Hernández, Hugo. 2024. "Cultura situada y consumo cultural en la periferia metropolitana de la Ciudad de México. Nuevos espacios y prácticas culturales en tiempos de postpandemia". En: Pablo Cardoso y Marissa Reyes (comp.), *Consumos culturales 2: Estudios territoriales en América Latina Evoluciones históricas, la irrupción de lo digital y los contextos postpandemia*. pp. 421-462. México: Universidad de las Artes de Ecuador-UACM.

Olvera, José. 2016. El rap como economía en la frontera noreste de México. *Frontera Norte*. 28(56): 85-111.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). 2019. *Education at a Glance 2019: OECD Indicators*. Francia: OECD. https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2019_f8d7880d-en/full-report.html

Orozco, Guillermo. 1993. "Cultura y televisión: de las comunidades de referencia a la producción de sentido en el proceso de recepción". En: Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*. pp. 262-294. México: CONACULTA.

Ortega, Luz. 2022. *Cerca y lejos. Aproximaciones al estudio del consumo de bienes culturales*. México: Miguel Ángel Porrúa.

_____. 2017. "A vuelo de pájaro por cinco lustros de estudios en consumo cultural". En: Alexis Salazar (comp.), *25 años de sociología*. pp. 310-321. Caracas: Universidad de Zulia.

_____. 2012. "'Non-publics' of legitimised cultural goods. Who are they?". En: Daniel Jacobi y Jason Luckerhoff, *Looking for non-publics*. pp. 93-114. Canadá: Presses de l'Université du Québec.

Padilla, Rebeca y Orozco, Guillermo. 2006. Los estudios de recepción en México. Un itinerario. Diálogos de la Comunicación. *Revista académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*. (73): 133-144.

Palacios, Julia. 2004. "Yo no soy un rebelde sin causa… O de cómo el rock and roll llegó a México". En: José Antonio Pérez y Maritza Urteaga (coords.), *Historias de los jóvenes en México: su presencia en el siglo XX*. pp. 321-348. México: IMJUVE.

Pérez, José. 2010 "Las transformaciones en las edades sociales. Escuela y mercados de trabajo". En: Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. pp. 52-89. México: FCE.

Pérez, Maya. 2011. Retos para la investigación de jóvenes indígenas. *Alteridades*. 21(42): 65-75.

_____. 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: IINAH.

_____. 2002. Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades. *Diario de campo. Suplemento*. (23): 7-20.

_____. 1999. Los museos como práctica cultural. Un modelo para su investigación. *Diario de campo. Suplemento*. (5): 13-16.

_____. 1993. "El Museo Nacional de Culturas Populares". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 163-196. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.

Piccini, Mabel. 2000. "Diálogos informales sobre la comunicación y el consumo cultural". En: Mabel Piccini, Ana Rosas y Graciela Schmilchuk (coords.), *Recepción artística y consumo cultural*. pp. 373-394. México: CONACULTA-INBA-Centro Nacional de Investigación de las Artes Plásticas-Casa Juan Pablos.

_____. 1996. Acerca de la comunicación en las grandes ciudades. *Perfiles latinoamericanos*. 5(9): 25-46.

Prieto-Curiel, Rafael, Campedelli, Gian y Hope, Alejandro. 2023. Reducing cartel recruitment is the only way to lower violence in Mexico. *Science*. 381(664): 1312-1316.

Ramírez, Patricia. 1998. "Coyoacán y los escenarios de la modernidad". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 321-367. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.

Reguillo, Rossana. 2021. *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. México: Ned Ediciones.

_____. 2013. Jóvenes en la encrucijada contemporánea: en busca de un relato de futuro. *Debate feminista*. (48).

_____. 1995. *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. México: ITESO.

_____. 1994. "Reseña de *El consumo cultural en México* de Néstor García Canclini". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* VI (18):244-248.
Reguillo, Rossana (coord.). 2010. *Los jóvenes en México*. México: Siglo XXI.
Repoll, Jerónimo. 2010. Consumo y usos de la televisión en los mercados públicos de la ciudad de México. *Comunicación y sociedad*. (14): 83-108.
Rey, Germán. 2008. *Las tramas de la cultura*. Colombia: Convenio Andrés Bello.
Rosas, Ana. 2023. *Pensar los públicos*. México: UAM Iztapalapa.
_____. 2017. *Ir al cine. Antropología de los públicos, la ciudad y las pantallas*. México: Gedisa-UAM.
_____. 2012a. Consumos culturales en América Latina. Balances y desafíos. *Alteridades*. 44(22): 3-8.
_____. 2012b. "Itinerarios de un viajero por el consumo cultural. Públicos y ciudadanos en la obra de Néstor García Canclini". En: Eduardo Nivón (coord.), *Voces hibridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini*. pp. 138-165. México: UAM Iztapalapa-Siglo XXI.
_____. 2000. Auge, ocaso y renacimiento de la exhibición de cine en la ciudad de México 1930-2000. *Alteridades*. 20 (10): 107-116.
_____. 1998. "La monumentalización del patrimonio: políticas de conservación representaciones del espacio en el Centro Histórico". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 182-203. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.
_____. 1993. "La puesta en escena del patrimonio mexica y su apropiación por los públicos del Museo del Templo Mayor". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 197-233. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.
Ruiz, Marisa. 2022. Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas. *Alteridades*. 63(32): 81-94.
Sama, Sara. 2012. "Creación y emprendimiento de coolhunters y bj". En: Néstor García Canclini, Francisco Cruces y Maritza Urteaga (coords.), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. pp. 207-228. España: Ariel-UAM-Fundación Telefónica.
Santoyo, Paula. 2015. "Para seguir caminando. Una retrospectiva desde el movimiento social #YoSoy132". En: Raúl Romero y Octavio Solís (coords.), *Resistencias locales, utopías globales*. México: Cuadernos de Comunicación Sindical-STUNAM.
Schmilchuk, Graciela. 1996. Venturas y desventuras de los estudios de público. *Cuicuilco*. 3(7): 103-113.
Sevilla, Amparo. 1998a. *Flor de asfalto. Las expresiones culturales del Movimiento Urbano Popular*. México: INAH.
_____. 1998b. "Los salones de baile: espacios de ritualización urbana". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 221-269. México: UAM-Grijalbo.
_____. 1996. Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México. *Alteridades*. 6(11): 33-41.

Sunkel, Guillermo (coord.). 1999. *El consumo cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

Tipa, Juris y Zebadúa, Juan. 2014. *Juventudes, identidades e interculturalidad. Consumos y gustos musicales entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas*. México: UNACH-CeCol Editorial-CONACyT.

Torres, Patricia. 2011. *Cine, género y jóvenes. El cine mexicano contemporáneo y su audiencia tapatía*. México: UdeG.

Urteaga, Maritza. 2011. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM Iztapalapa.

_____. 1998. *Por los territorios del Rock. Identidades juveniles y rock mexicano*. México: Causa Joven-Dirección General de Culturas Populares.

Urteaga, Maritza y García Canclini, Néstor. 2017. Diálogos: Maritza Urteaga y Néstor García Canclini conversan sobre la juventud en las ciencias sociales: delincuentes, consumidores, migrantes o actores alternativos. *Metamorfosis. Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud*. (6): 2-27.

Urteaga, Maritza y García, Luis. 2015. Introducción. *Cuicuilco*. 22(62): 9-35.

Valenzuela, José. 2015. "Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas". En: José Manuel Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. España: Ned Ediciones-ITESO-COLEF.

_____. 1997. *A la brava ése: Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*. México: COLEF.

Vergara, César. 1998. "Música y ciudad: representaciones, circulación y consumo". En: Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. pp. 182-219. México: UAM Iztapalapa-Grijalbo.

Winocur, Rosalía. 2016. "Tensiones generacionales mediadas por las pantallas". En: Sarah Corona (coord.), *Diálogos educativos dentro y fuera del aula*. pp. 271-284. México: UdeG.

_____. 2009. *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre*. México: UAM Iztapalapa-Siglo XXI.

_____. 2000. *Ciudadanos mediáticos: la construcción de lo público en la radio*. Barcelona: Gedisa.

Yarto, Consuelo. 2015. Limitaciones y alcances del enfoque de domesticación de la tecnología en el estudio del teléfono celular. *Comunicación y sociedad*. (13): 173-200. https://doi.org/10.32870/cys.v0i13.1575

Yúdice, George. 2013. "La creatividad rearticulada". En: Néstor García Canclini y Juan Villoro (coords.), *La creatividad redistribuida*. pp. 21-53. México: Siglo XXI-Centro Cultural de España en México.

De la praxis al campo disciplinar: la institucionalización de la práctica social de la gestión cultural en Latinoamérica

José Luis Mariscal Orozco[1]

Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el análisis de las prácticas sociales es uno de los objetos de estudio recurrentes en la antropología como unidades fundamentales para comprender la vida social, pues son el punto de partida para comprender cómo se construyen, reproducen y transforman las estructuras sociales y culturales (Ariztía 2017). En ese sentido, para el análisis antropológico el centrar la mirada en las prácticas permite superar dicotomías tradicionales como individuo/colectivo o estructura/agencia, a partir de las siguientes consideraciones:

1. La centralidad de las prácticas como objeto de estudio. Las prácticas sociales son consideradas como nexos de actividades que integran aspectos materiales, simbólicos y normativos que van más allá de las acciones individuales o las estructuras abstractas.

2. La interacción entre estructura y agencia. Se parte del reconocimiento de que existe una relación dinámica entre las estructuras sociales y la agencia individual, siendo las prácticas la unidad donde se manifiesta esta interacción; de esta manera podemos comprender cómo los individuos reproducen o transforman las estructuras existentes.

3. El énfasis en el saber experiencial. Se valora el conocimiento tácito y las habilidades adquiridas a través de la praxis de los individuos, ya que este saber guía la acción sin necesidad de una reflexión consciente constante.

---

1 Profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara.

En términos generales, una práctica social se define como un conjunto de consideraciones que orientan la conducta de los individuos. Regula la acción no especificando acciones por emprender, sino proporcionando cuestiones para considerar al actuar y al seleccionar acciones (Schatzki 1996). Por lo tanto, toda práctica social implica una acción física perceptible para los demás, posee un contexto en el que se desarrolla y que delimita de cierta manera dicha práctica: un marco conductual que los individuos adoptan para orientar su comportamiento tanto a nivel personal como en relación con otros. Además, estas prácticas poseen una perdurabilidad temporal que les permite mantenerse constantes e identificables como una unidad, a la vez que son adaptables a diversos momentos históricos y contextos sociales.

Las prácticas sociales se caracterizan por tres elementos fundamentales: a) conllevan competencias y conocimientos necesarios para realizar una práctica efectiva que se desarrolla a partir del conocimiento práctico de los individuos; b) comprenden los elementos materiales físicos como instrumentos, tecnologías, infraestructuras y regulaciones que intervienen en la ejecución de la práctica; c) conlleva sentidos que refieren a una significación cultural, simbólica y social atribuida a la práctica, incorporando las comprensiones y valores colectivos vinculados a ella (Ariztía 2017). Estos elementos coexisten e interactúan de manera activa durante la ejecución de una práctica, y esta deja de ser percibida como una unidad temporalmente si alguno de estos componentes desaparece o experimenta modificaciones significativas. Asimismo, el desarrollo, trayectoria, dinámica y reclutamiento de nuevos practicantes estará condicionado a la distribución y disponibilidad de estos tres elementos.

Diversas prácticas sociales tienden a un proceso de institucionalización que les permite establecerse, legitimarse y perpetuarse en la sociedad. Desde una perspectiva antropológica, este fenómeno no solo implica la creación de normas y estructuras, sino también la internalización de estas por parte de los individuos –quienes las reproducen en su vida cotidiana–. Este enfoque destaca la importancia de entender cómo las instituciones emergen de las interacciones sociales y cómo, a su vez, influyen en la conducta de los actores sociales.

En este marco de entendimiento, comprendemos a la gestión cultural como una práctica social, en el sentido de que son formas de acción que los agentes sociales realizan para la satisfacción de sus necesidades en un campo determinado de la vida social –lo social hecho cosas– en relación con ciertos esquemas de percepción, pensamiento y representaciones que los agentes van internalizando y reproduciendo –estructuras sociales internalizadas– a través del tiempo y de su misma práctica (Bourdieu 2008).

A través del tiempo histórico y el espacio social han existido agentes –individuales e institucionales– que realizan el trabajo cultural a partir de un saber experiencial que han desarrollado como parte de su praxis, el cual está condicionado por disposiciones políticas, sociales, culturales, económicas y ambientales que, a su vez, determinarán la práctica social. En ese sentido, partimos de que la gestión cultural es una práctica social cuya naturaleza es el diseño e implementación de acciones culturales orientadas a la reproducción, promoción, investigación, difusión, mediación e innovación de la cultura. Su existencia a lo largo de la historia humana precede a su denominación y concepto actuales, pues en cada comunidad han existido individuos, grupos e instituciones que, desde sus respectivos contextos históricos, políticos, económicos y civilizatorios, han llevado a cabo diversas intervenciones en su cultura y en las relaciones interculturales –resultantes del encuentro entre diferentes grupos y pueblos–.

Con el transcurso del tiempo, esta práctica se convirtió en un oficio y una actividad laboral, formalizándose como parte de los procesos de institucionalización que se produjeron en diversas profesiones y prácticas laborales durante la formación del Estado-nación contemporáneo, particularmente en Latinoamérica, durante el siglo XX. Esto implicó la identificación de prácticas laborales particulares y la detección de perfiles profesionales que facilitaran la ejecución de programas gubernamentales derivados de la política pública desde un enfoque de estado de bienestar. Este proceso tuvo lugar en toda Iberoamérica en el último tercio del siglo XX, fundamentándose en tres principales aspectos:

1. La Organización de Estados Iberoamericanos promovió la profesionalización de los agentes culturales bajo el concepto de gestión cultural, que "incluye y asimila las denominaciones anteriores (ante todo, animadores y promotores culturales), pero sin existir oposiciones, contradicciones o modificaciones relevantes entre ésta y las anteriores. Comparten sus objetivos, principios y criterios generales; simplemente, la gestión cultural subsume las denominaciones precedentes" (De Zubiría *et al*. 2001: 23).

2. Esta conceptualización fue derivada de la denominación anglosajona de *cultural management*, que se refiere a la gestión de los servicios culturales, ya sean de entidades gubernamentales o de empresas culturales. Por lo que se concibe como un ámbito de intervención de otras profesiones y disciplinas (Ebewo y Sirayi 2009) o como un mero encargo social (Martinell 2001). Desde esta perspectiva, a lo largo de Iberoamérica se promovió la profesionalización mediante el respaldo de los gobiernos nacionales y el apoyo de diversas instituciones académicas.

3. El reconocimiento, la apreciación y visibilización de diversas prácticas del trabajo cultural en Latinoamérica que, en cierta medida, representan alternativas

a la perspectiva occidental europea y estadounidense. Estas prácticas retoman y resignifican formas tradicionales de gestionar la cultura a nivel local, como las fiestas patronales, festividades, rituales y diversas prácticas y estructuras organizativas de las comunidades (Mariscal y Gutiérrez 2024; Martínez 2015). Estas prácticas poseen un carácter y unas raíces indígenas mesoamericanas y andinas. Además, se encuentran influenciadas por corrientes de pensamiento como la teoría de la liberación, la decolonialidad y la pedagogía crítica, así como por movimientos indigenistas, ambientalistas, feministas y de la cultura viva comunitaria.

4. El papel que han jugado las universidades en el entendimiento y conceptualización de la gestión cultural como profesión. Pues se fue visualizando como una práctica profesional fundamentada en saberes multidisciplinares, vinculada a los contextos sociopolíticos y a las comunidades, centrada en los acontecimientos y la acción, pero respaldada simultáneamente por la formación teórica y discursiva en el ámbito académico. Por lo que es una práctica que engloba tanto la acción profesional como la sociopolítica, y destaca la necesidad –al igual que otras disciplinas profesionales– de disponer de un *corpus* teórico fundamentado en la reflexión y la investigación (González y Ben 2023).

Así pues, para poder comprender el proceso de institucionalización de la gestión cultural en Latinoamérica, es necesario analizar y caracterizar las tres formas en las que se ha desarrollado su proceso de formalización: como práctica social basada en el saber experiencial, como profesión basada en la formación universitaria y como nuevo campo disciplinar basado en la generación de conocimiento científico y humanístico –conformado a partir de su matriz disciplinar–.

La gestión cultural como práctica social

Durante el siglo XX se fueron definiendo diversos perfiles de los trabajadores culturales encargados de diseñar y gestionar la acción cultural desde variados contextos institucionales, organizacionales y comunitarios. Estos perfiles están intrínsecamente vinculados con prácticas específicas que se ubican en contextos particulares donde tiene lugar la acción cultural. Por consiguiente, emergieron denominaciones tales como la promoción cultural, la animación cultural, la mediación cultural, la administración cultural, entre otras, que evidencian las diversas perspectivas y enfoques de los agentes en su praxis. Cada una de estas denominaciones conlleva un conjunto específico de competencias, saberes, responsabilidades y perspectivas sobre la definición de cultura y la finalidad de la acción cultural, así

> el sintagma gestión cultural comenzó a funcionar como un paraguas protector que agrupó con ambigüedades y no sin conflictos a la administración cultural, la animación sociocultural, la promoción y a la novedosa expresión, al visibilizarlos bajo una etiqueta de adecuación modernizadora y de marca profesionalizante (Bayardo 2018: 21).

La mayoría de estos agentes adquirieron las competencias y los sentidos del oficio mediante la práctica. Ya sea vocacionalmente o a través de una designación institucional o comunitaria, estos individuos reconocen e internalizan conceptos de cultura y lo cultural,[2] así como los propósitos y estrategias para la consecución de sus metas de intervención cultural. En ese sentido, su saber experiencial moldea el qué y el para qué de la acción cultural, por lo que "su capacidad de discernir, decidir y elegir en forma activa determinadas finalidades, lo que tiene fuertes implicaciones éticas y políticas, pues dependiendo cómo los agentes conciben la realidad y sus posibilidades de cambio, es la configuración de su actuar" (Yañez y Mariscal 2022: 7).

Sin embargo, estos perfiles y prácticas específicas son el producto de la praxis y saberes experienciales que se originan y emergen en 'nichos de práctica' específicos, constituidos principalmente por la intersección de campos culturales –espacios culturales, patrimonio cultural, desarrollo artístico, comunicación, medios y producción– y ámbitos de desempeño –gubernamental, asociativo, académico y empresarial–. En estos nichos los agentes adquieren y asimilan conocimientos sobre la cultura, la acción cultural y su propósito.

No obstante, la matriz que los conecta a todos es el diseño e implementación de la acción cultural, un concepto que en la actualidad se encuentra en la gestión cultural y que se ha consolidado como un extenso campo que abarca las diversas prácticas y perfiles desarrollados en dichos nichos (Mariscal 2019). Por tanto, inician su formación en un nicho específico y conforme progresan en su trayectoria profesional y participan en procesos de formación se incorporan a nuevos nichos, expandiendo así su acervo de conocimientos y competencias. De esta manera, la ocupación de más nichos incrementa su acervo de conocimientos y habilidades.

---

2 "Lo cultural" es la forma y delimitación que los agentes culturales comprenden, definen y deciden respecto a si una práctica o fenómeno pertenece al ámbito cultural y, por lo tanto, si ello es objeto de intervención.

Tabla 1. Nichos de práctica de la formación empírica en gestión cultural.

Campos / Ámbitos	Gubernamental	Empresarial	Asociativo	Académico
Espacios culturales	Casas de la cultura y centros culturales	Galerías, teatros y auditorios	Centros comunitarios	Museos universitarios
Patrimonio cultural	Programas de fomento y conservación	Representantes artísticos	Asociaciones y colectivos	Investigación y publicaciones
Desarrollo artístico	Talleres artísticos y festivales	Academias de arte	Talleres	Investigación, formación y difusión
Comunicación y medios	Promoción y difusión cultural	Radio, televisión o sitios web	Medios comunitarios	Investigación y formación
Producción	Producción editorial y discográfica	Producción discográfica, editorial y espectáculos	Muestras	Investigación, formación, muestras y festivales

Fuente: Mariscal (2019: 168).

Mediante un análisis etnográfico de las formas y configuraciones en las que se desarrolla la práctica de los agentes culturales, se pueden identificar cuatro visiones de lo que es la gestión cultural, el cómo se hace y sus propósitos:

1. La gestión cultural como organización de actividades. Esta visión considera la cultura como un producto, con un énfasis especial en las Bellas Artes y el patrimonio cultural oficial, los cuales pueden ser accesible o no a las personas. Por ello, la función de la gestión cultural es 'llevar' la cultura a quienes no tienen acceso a ella por razones económicas, geográficas, étnicas, generacionales o discapacidades. Los destinatarios son vistos como consumidores pasivos de actividades culturales que, a partir de su asistencia constante a los 'eventos', puedan comprender y disfrutar del hecho artístico y el valor patrimonial. Aquí la organización de actividades es una habilidad clave, destacando la logística y la capacidad de operarlas de manera eficiente –ejemplos claros son festivales y exposiciones artísticas–. Por ello, este perfil es operativo y está basado en reglas generales que se aplican a situaciones similares; se enfoca en técnicas

y procedimientos prácticos sin cuestionar los objetivos detrás de la acción, ignorando los procesos generados.

2. La gestión cultural como administración de servicios culturales. Esta visión ve la cultura como un producto centrado en las expresiones artísticas y una visión del patrimonio más amplia. Enfoca sus actividades en conservar, preservar, difundir y producir bienes y servicios culturales. Los destinatarios son vistos como consumidores de una oferta cultural diseñada según los gustos y consumos culturales del agente cultural, de la demanda del mercado o de las directrices de las políticas institucionales. A veces se les llama 'usuarios' y se agrupan en segmentos de mercado según sus capacidades de compra, hábitos de consumo e intereses. La competencia clave es la administración de servicios, que implica gestionar recursos para ofrecer una experiencia cultural satisfactoria. Esto incluye planear, dirigir y evaluar actividades y procesos, así como seleccionar contenidos atractivos, atención a usuarios y promoción de la oferta cultural.

3. La gestión cultural como mediación cultural. Esta visión concibe la cultura como producto, pero su acción se enfoca en el proceso. Por un lado, identifica a los creadores que originan productos y expresiones artísticas que necesitan ser exhibidos y consumidos por el público. Por otro lado, reconoce que el público requiere acceso y disfrute de las artes, por lo que el agente cultural se visualiza a sí mismo como un puente que une ambos lados de un mismo río (Ventosa 2008); para facilitar este intercambio debe desarrollar estrategias para crear, preservar, animar, fortalecer e innovar la cultura. Esta visión pone un gran énfasis en la mediación entre diversos grupos sociales, creando con ello puentes de entendimiento y valoración entre artistas y públicos, patrimonios y comunidades, pueblos indígenas y mestizos, culturas subalternas y hegemónicas. En ese sentido, las competencias clave de este agente cultural incluyen la formación de públicos, la educación patrimonial y la mediación artística y cultural.

4. La gestión cultural como transformación social. Esta visión considera la cultura como un proceso, lo que implica reconocer que los grupos sociales y las comunidades tienen ciertas prácticas, valores, significados, memorias, emociones y formas de pensamiento construidos social e históricamente, y que influyen en su conducta social y formas de interrelacionarse. Estas no necesariamente coinciden con las del agente cultural y no son moralmente superiores ni culturalmente evolucionados. Los destinatarios son definidos como ciudadanos que tienen el derecho a la cultura, no solo a nivel de consumo, sino también como participantes en la producción, reproducción y gestión de la misma. Para ello es importante que el agente cultural desarrolle una diversidad de competencias para analizar e intervenir en problemas y

necesidades culturales. Especialmente en la puesta en valor –reconocimiento y valoración de la cultura propia– y la acción colectiva –ampliación de capacidades de organización y toma de decisiones–. Estas competencias son esenciales para que la acción cultural transforme a la sociedad: la puesta en valor reconoce la importancia del diálogo intercultural y su impacto en la comunidad. La acción colectiva promueve el trabajo colaborativo, la participación ciudadana y la creación de consensos para resolver problemas comunes con soluciones sostenibles.

Ilustración 1. Visiones de la gestión cultural desde la praxis de los agentes.

Fuente: Elaboración propia.

Las cuatro visiones de la práctica de la gestión cultural entre los agentes latinoamericanos también se ven reflejadas en el proceso de profesionalización, pues esta última parte de la formalización del saber práctico y de su reproducción mediante la formación universitaria –reconocida por el Estado–. Es necesario, por lo tanto, comprender cómo se ha dado este proceso, cuáles perfiles profesionales se han considerado y cómo se han formado académicamente, siempre en relación con los procesos sociales, económicos y geopolíticos de la región y del mundo.

La profesionalización de la gestión cultural

Conforme a Tenorth, la profesionalización se define como el conjunto de procesos históricos que permiten a un grupo de profesionales demostrar su competencia en una actividad de relevancia social, además son capaces de transmitir dicha

competencia a otros profesionales y profesiones concurrentes con el apoyo del Estado (Tenorth 1988).

Desde este marco de entendimiento, cualquier proceso de profesionalización requiere la existencia de una oferta académica universitaria –reconocida y regulada– que otorga grados académicos y reconoce la experiencia profesional. Asimismo, necesita del reconocimiento formal de la existencia de esa profesión en un registro nacional de profesiones, así como normatividades que regulen y legitimen su actividad; aunado a la conformación de asociaciones y organizaciones civiles –formalmente constituidas– que congreguen a estos profesionistas.

De acuerdo con diferentes estudios (Brambila 2015; Rubim *et al*. 2016; Arias 2015; Mariscal 2011, 2012, 2015; Méndez y Orozco 2012; Rucker 2012), el proceso de profesionalización de la gestión cultural en Latinoamérica emergió a partir de cuatro necesidades interrelacionadas:

1. La necesidad de los Estados de disponer de personal capacitado para la administración de su infraestructura cultural.

2. El desarrollo del sector cultural y el fortalecimiento de la industria cultural y creativa –como parte del modelo neoliberal que promovió la privatización de la oferta cultural y que exigió perfiles de profesionales en la administración de bienes y servicios culturales–.

3. La emergencia de una sociedad civil organizada –tanto asociativa como comunitariamente– y que iniciaba el diseño e implementación de iniciativas culturales que impactaran en los territorios a partir de requerimientos locales y enfoques de tratamiento –alternativos al modelo desarrollista–.

4. La necesidad del gremio por un reconocimiento –social, institucional y económico– como una práctica laboral y profesional valiosa y socialmente necesaria; lo cual implicó de manera paralela el autorreconocimiento de estos agentes culturales como practicantes de una profesión común y, por lo tanto, como partícipes de una misma comunidad –independientemente de sus orientaciones y visiones–. Lo cual implica, a su vez, la certeza de que cuentan con competencias profesionales diferenciadas de otras profesiones que comparten el mismo campo cultural.

En los últimos 30 años, en Latinoamérica se ha llevado a cabo un proceso de formalización de la gestión cultural que pasó de una práctica laboral a una profesión, y ahora a un campo académico emergente. Las universidades han desempeñado un papel significativo en su formalización e institucionalización académica mediante la formación universitaria en sus diferentes niveles y

orientaciones, así como en el desarrollo de la investigación científica y humanística desde la cual se sistematizan saberes tácitos de los agentes culturales, se incorporan saberes académicos de otros campos disciplinarios y se crean conceptos y métodos propios de la gestión cultural.

El inicio de este proceso lo podemos identificar a finales de la década de los setenta e inicios de los ochenta. En varios países de Latinoamérica se impusieron dictaduras y emergieron movimientos sociales revolucionarios, entonces el Estado desarrolló políticas culturales nacionales enmarcadas y ligadas como parte de las políticas educativas –cuyo énfasis estaba en la ampliación de la infraestructura y oferta cultural–. Así se fortalece la institucionalidad cultural mediante subsecretarías de cultura que orientan su acción, principalmente, a la investigación, creación, conservación y difusión de las artes y el patrimonio cultural.

El trabajo cultural se consideraba una función de los servidores públicos y educadores del Estado. Por eso las capacitaciones seguían modelos de educación social e indigenista –de acuerdo con las investigaciones que se realizaban en entonces sobre artesanías, pueblos indígenas y cultura popular–. Asimismo, en la segunda parte de la década de los ochenta y en la primera de los noventa, en diversos países latinoamericanos se impartieron diversos cursos, talleres, seminarios y encuentros que sirvieron como espacios de encuentro, diálogo y capacitación –estos estaban dirigidos, principalmente, a trabajadores de instancias gubernamentales–.

En México, por ejemplo, la Secretaría de Educación Pública desarrolló un programa para capacitar a promotores culturales institucionales y profesores de educación básica. En ellos se integraron teorías y metodologías de Dewey, Bonfil Batalla y García Canclini (Ornelas 2000). En cierta medida, estas definieron el perfil del gestor cultural y de los futuros programas de formación en gestión cultural (Brambila 2015; Mariscal 2025), pues ponen énfasis en la perspectiva de que el trabajo cultural debe estar orientado a la atención de problemáticas locales, donde el agente cultural actúa como organizador y agente de cambio en las comunidades.

En Colombia, el Instituto Colombiano de Cultura (Cocultura) y el Convenio Andrés Bello realizaron el Encuentro Internacional sobre Formación en Gestión Cultural en 1993 (Guedez y Menéndez 1994). En ese mismo año surgió la iniciativa "Para un Mundo Posible: Programa Nacional de Formación en Gestión Cultural", el cual pone énfasis en la cultura como proceso y en la resignificación del concepto de gestión cultural a la luz del pensamiento latinoamericano:

> El significado que aspiramos otorgarle a la Gestión Cultural es: gestar no es administrar, ni manipular, sino propiciar y facilitar la germinación de, gestación y comprensión de los procesos culturales; ayudar a parir,

> orientar y potencializar los actos creadores y receptores de individuos, comunidades y grupos sociales. Es la insistencia constante en que todos somos actores históricos (Cocultura, como se citó en Orozco 2017: 5).

En Ecuador, en 1995 se realizó el encuentro "El gestor cultural: agente social", organizado por el Convenio Andrés Bello y la Organización de Estados Iberoamericanos. En este se discutieron recomendaciones sobre el rol del gestor cultural como facilitador, organizador e investigador que contribuye al desarrollo sociocultural de la comunidad (Menendez y Farfán 1995). En Argentina durante este período, las iniciativas de formación se orientaron hacia docentes y directivos gubernamentales. Con una democracia en desarrollo, las entidades gubernamentales y las emergentes políticas sociales demandaban la diversificación de la actividad cultural y la creación de nuevas relaciones tanto internas como externas del país. En consecuencia, se estructuraron una serie de encuentros, congresos y cursos con respaldo gubernamental y de entidades internacionales (Schargorodsky y Bayardo 2003). Por su parte, en Chile surge el curso de Administración Cultural de la Universidad Diego de Portales, el cual se ofertó en 1994 (Retamal 2024).

A finales de los noventa se crean los primeros programas universitarios de grado en gestión cultural en Latinoamérica. En México, fue la licenciatura en Ciencias de la Cultura en la Universidad del Claustro de Sor Juana (Pulido y Ontiveros 2024); mientras que en Argentina se dictaron un master en Administración Cultural y un master en Cultura Argentina en el Instituto Nacional de la Administración Pública (Bayardo 2016), así como la tecnicatura en Gestión Cultural de la Universidad Nacional de la Plata.

Posteriormente, en la primera década del siglo XXI organismos internacionales realizan acciones de formación en Gestión Cultural. Entre ellos la Organización de Estados Iberoamericanos, el Convenio Andrés Bello –con énfasis en el patrimonio cultural–, la legislación cultural y los procesos de integración latinoamericana (Ramírez 2003). Asimismo, aparece el Centro Latinoamericano y del Caribe para el Desarrollo Cultural, orientado hacia la gerencia y administración de servicios culturales (Guzmán 2021).

Para entonces había una amplia oferta educativa reglada en Colombia, Chile, Argentina, Brasil, México y Venezuela, que van desde cursos y diplomados hasta grados de licenciatura y maestría, regularmente relacionados con algún campo cultural o algún ámbito de desempeño profesional. Ejemplo de ello es la formación realizada por la Fundación Getulio Vargas en Brasil, el posgrado en Gerencia y Gestión Cultural de la Universidad del Rosario en Colombia, entre otros.

Así, la nueva oferta académica generó las condiciones para fomentar la demanda de profesionalización entre los trabajadores culturales y comenzaron a surgir redes

informales de gestores y educadores en Gestión Cultural. Entonces establecieron conexiones con otros colectivos de Argentina, Colombia y España, adoptando discursos acerca del "desarrollo cultural como eje estratégico del desarrollo social" y la necesidad de formar figuras profesionales para abordar un proceso de descentralización de las políticas culturales del gobierno federal o nacional, así como la tendencia neoliberal de asignar al mercado la responsabilidad de la producción, distribución y consumo cultural (Torres 2009).

En la segunda década del siglo XXI surgen redes y asociaciones de agentes culturales, tales como la Asociación Argentina de Gestores Culturales Universitarios (AAGeCU) y la Asociación de Gestores Culturales de la República Argentina (AGeCultura) a nivel nacional, y algunas otras de carácter regional, entre las cuales se encuentran Índigo Producciones, Almagesto, Recursos culturales, EME Desarrollos Culturales, Sempre Allegro y Fundación Abaco en Córdoba, las cuales se orientan a la organización de actividades, asesorías y recursos en línea y variedad de cursos (Bayardo 2016).

En Bolivia sobresalen Telartes, El Gancocho, Red de la danza y la Red Gestar. En Colombia se han dado muchos intentos fallidos de asociaciones, pero se mantiene la Red en Formación en Gestión y Estudios Culturales y, recientemente, la Federación de Gestores Culturales de Colombia (Fegesco).[3] En el caso de México también ha surgido diferentes organizaciones, redes y colegios profesionistas relacionados con la gestión cultural, entre ellas destaca la Red Universitaria de Gestión Cultural México, que congrega a cerca de 15 universidades a nivel nacional.[4]

En esta década también se ampliaron de manera exponencial los programas de formación universitaria en México, Costa Rica, Cuba, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Uruguay, Chile y Argentina en todos los niveles académicos –en su mayoría licenciaturas y maestrías profesionalizantes–, asimismo, se abrieron diversas líneas de investigación relacionadas con la gestión cultural en otros posgrados. Los primeros posgrados de investigación surgen en el 2019, con la maestría en Gestión Cultural de la Universidad Nacional de Colombia y la maestría y el doctorado en Gestión de la Cultura de la Universidad de Guadalajara.

3 Para una revisión de la configuración y las experiencias de estas formas de organización gremial, recomendamos revisar: García y Velasco (2016), Mariscal y Guerra (2022), Ojeda (2012) y Rucker (2012).

4 Para más información, véase: https://rugcmx.org/

La gestión cultural como campo académico disciplinar

Los planes de estudio de los primeros programas de formación profesional, en ocasiones tendían hacia la reproducción de la visión eurocentrista, y en otras hacían una amalgama con la visión latinoamericanista. Con el transcurso del tiempo, dichos programas educativos necesitaron de la conformación y consolidación de claustros académicos que no solo se enfocaran en la docencia, sino también en la generación de nuevo conocimiento como parte de la estructura de institucionalización académica universitaria.

Para entonces, la investigación comenzó a desempeñar un papel significativo no solo en la sistematización de las experiencias y la formalización del saber experiencial, sino también en la generación de conceptos y metodologías propias de la gestión cultural, un componente esencial para distinguirse de otros campos profesionales que también están implicados en la cultura. Esta circunstancia propició la reflexión de que la gestión cultural no solo constituye una profesión, sino también un ámbito académico en desarrollo y en proceso de configuración de su matriz disciplinar.

En la primera década del siglo XXI la Organización de Estados Iberoamericanos, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo[5] y la Fundación Carolina,[6] desarrollaron una agenda de trabajo académico de fortalecimiento de los procesos formativos e investigativos del sector cultural en sus dimensiones económicas, sociológicas, comunicativas, antropológicas, etc. (Martinell 2006). Así, las investigaciones y publicaciones latinoamericanas explícitamente de gestión cultural tenían como objeto de estudio las políticas culturales, el consumo cultural, el patrimonio cultural, la metodología de la gestión cultural –principalmente desde la sistematización de experiencias– y los perfiles de los agentes culturales. Como es el caso del estudio realizado por Schargorodsky y Bayardo (2003), el cual es el primer ejercicio investigativo en América Latina desde una perspectiva de la gestión cultural que enfoca su interés en los perfiles de los agentes culturales y la oferta educativa en gestión cultural.

Así, uno de los primeros centros de investigación es el Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura en la Universidade Federal de Bahia, Brasil que, desde su fundación en 2003, desarrolla diversos proyectos de investigación en gestión cultural con énfasis en las políticas culturales y la diversidad cultural. Esta universidad genera en el 2008 la primera revista latinoamericana sobre gestión

5 Entre ellos se encuentra el Programa de Capacitación para el Desarrollo en el Sector Cultural (ACERCA).

6 https://www.fundacioncarolina.es/

cultural: *Políticas Culturais em Revista*.[7] Por otro lado, en México se crean dos colecciones editoriales especializadas en gestión cultural: 1) Intersecciones[8] del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en el 2004 y 2) Análisis y Gestión Cultural[9] de la Universidad de Guadalajara en 2007. En Argentina la editorial Hvmanitas publica libros sobre gestión cultural, así como la Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS).

Recientemente, la editorial RGC[10] es una casa editora especializada en gestión cultural que tiene una colección muy relevante de publicaciones. Por su parte, en Colombia el Convenio Andrés Bello[11] publica obras sobre economía de la cultura y gestión del patrimonio cultural, así como el libro *Gestión Cultural* en dos volúmenes: uno dedicado a los conceptos y el otro a las prácticas (Gómez 2000). Por su parte, la Universidad Nacional de Colombia a través de su revista *Novum*[12] comienza a publicar artículos, producto del trabajo de sus grupos de investigación especializados en gestión cultural.

De ese modo, como parte de la labor universitaria enfocada a la formación e investigación, se fue conformando una comunidad en el espacio latinoamericano que socializó conocimiento, experiencias y generó debates a partir de las publicaciones y espacios académicos como encuentros, congresos y seminarios. Uno de estos debates se relacionaba con el carácter ontológico y epistémico de la gestión cultural en dos posiciones diferentes.

La primera posición argumentaba que la gestión cultural es, por naturaleza, un campo de especialización laboral de diversas profesiones y disciplinas académicas. Esta tiene su fundamento en las concepciones anglosajonas del *cultural management,* que considera el trabajo cultural como una especialización profesional derivado de las artes, las ciencias sociales y administrativas y las humanidades, cuyo propósito es generar y gestionar servicios culturales –públicos y privados–. Este posicionamiento permeaba en los eventos académicos y las publicaciones, así como en los planes de estudio de los programas de formación, en especial de los posgrados europeos,[13] que posteriormente fueron replicados en posgrados profesionalizantes en Latinoamérica.

---

7 Disponible en: https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais

8 Puede consultarse en: https://vinculacion.cultura.gob.mx/capacitacion-cultural/intersecciones

9 https://gestioncultural.udgvirtual.udg.mx/produccion_editorial

10 https://rgcediciones.com.ar/

11 https://convenioandresbello.org/cultura/publicaciones-de-cultura/

12 https://revistas.unal.edu.co/index.php/novum/index

13 Desde esta posición, la profesionalización de la gestión cultural solo podía realizarse a nivel de posgrado, ya que se requería que los agentes contaran con una trayectoria

En contraposición, la segunda postura argumenta que la gestión cultural es una profesión que requiere una formación integral, articulada e interdisciplinar, por lo que la formación universitaria debía hacerse a partir del grado de licenciatura –como es el caso de la mayoría de las profesiones–. Pero no solo eso, también se visualizaba que la gestión cultural estaba emergiendo como un nuevo campo académico multidisciplinario/interdisciplinario (Dragićević 2018; Ebewo y Sirayi 2009; Mariscal 2019) que articula teoría y práctica como parte de su *ethos* disciplinar (Dziurski *et al*. 2018; Yañez y Mariscal 2022). Además, entiende que la gestión cultural se relaciona con diversos campos y disciplinas tanto en la práctica como en la producción académica (Amaya *et al*. 2021; Evard y Colbert 2000).

En el Primer Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural, realizado en Santiago de Chile en 2014 y convocado por la Red Latinoamericana de Gestión Cultural, se abordó este debate con ambos posicionamientos y el acuerdo al que se llegó es que, a partir de las experiencias y trayectorias de los agentes culturales en Latinoamérica, la gestión cultural debe considerarse como una profesión y un nuevo campo académico disciplinar. También se definió una ruta para avanzar hacia el proceso de la conformación de una comunidad académica y su matriz disciplinar (García 2024) a partir de la consolidación de los programas de formación universitaria y el fortalecimiento de la investigación en gestión cultural, con vías a la construcción de una epistemología propia de la gestión cultural latinoamericana (Gómez 2018) a partir de la sistematización y formalización de los saberes experienciales y del pensamiento latinoamericano.

De esta forma, el proceso de institucionalización académica de la gestión cultural implicó la multiplicación y diversificación de programas educativos en México, Cuba, Costa Rica, Panamá, Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador, Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. De manera paralela, surgieron grupos de investigación en las universidades y en redes nacionales e internacionales y se ampliaron los eventos académicos –tanto genéricos como especializados en algún campo cultural como patrimonio, economía creativa, entre otros– (Mariscal y Loranca 2024). Estos, a su vez, contribuyeron a que los propios agentes culturales empíricos reconocieran sus aprendizajes y la formalización de su saber experiencial (Mariscal y Gutiérrez 2024); además surgieron y se consolidaron observatorios culturales en la región (Mariscal y Zanini 2021).

A lo anterior se suma que las publicaciones académicas especializadas se multiplicaron exponencialmente, teniendo como formato el digital y con licenciamiento abierto, lo cual permitió su libre circulación y acceso en toda la

académica en una disciplina artística o científica, por lo que no consideraban pertinente la generación de licenciaturas.

región.[14] Entre ellas se encuentran: la *Revista digital de gestión cultural*[15] en el 2011; *Tercio creciente*[16] en el 2012; *Pragmatizes*[17] en el 2013; *Culturas. Revista de gestión cultural*[18] en el 2014; *Córima. Revista de investigación en gestión cultural*[19] en el 2016 y la Revista *Kaminu. Arte, cultura y sociedad*[20] en el 2020.

Con respecto a los proyectos de investigación, los objetos de estudio también se han ampliado cualitativa y cuantitativamente en temas relacionados con el arte, el patrimonio, las políticas culturales, la diversidad, la sostenibilidad, la economía creativa, la intersectorialidad, la cultura digital, los estudios poscoloniales y de género, cultura ambiental, así como un énfasis en comprender y fundamentar a la gestión cultural como una forma de agencia orientada a la transformación social y con enfoque en derechos humanos y participación ciudadana.

Para cerrar y volver a abrir

En Latinoamérica, la gestión cultural como práctica social ha tenido un proceso de institucionalización como actividad laboral, profesión y campo académico disciplinar. Una base fundamental para comprender este fenómeno de institucionalización, es entender que la "función social" de la gestión cultural ha experimentado transformaciones a medida que se expande el concepto de cultura. De tal modo, estos conceptos orientan la formulación y ejecución de la acción cultural a partir del entendimiento de lo que sí entra en el ámbito cultural y lo que no.

Aunado a ello, los contextos sociales, históricos, económicos y políticos donde se da lugar a la práctica de la gestión cultural van a contribuir a la utilización y desarrollo de métodos, así como a la definición de los propósitos y los motivos para gestionar la cultura. Estos dos aspectos deben ser considerados para entender que la gestión cultural, al igual que cualquier práctica social, debe ser interpretada como una relación dialéctica entre acción y estructura. Es decir, como producto

---

14 Esto es relevante ya que la producción científica de las universidades europeas y estadounidenses, en su gran mayoría, tenían licencias de derechos reservados y en formato impreso, además su distribución era acotada y sus costos inaccesibles a estudiantes y docentes latinoamericanos.

15 Fue una revista de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la cual dejó de producirse en el 2015.

16 https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/RTC/

17 https://periodicos.uff.br/pragmatizes/issue/archive

18 https://polipapers.upv.es/index.php/cs/index

19 http://corima.udgvirtual.udg.mx/

20 https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/kaminu/issue/view/246

y proceso de una construcción social e histórica que, independientemente de si es reconocida o no por los mismos agentes que la ejercen, desempeña un papel crucial en la reproducción o innovación de la estructuración y dinámica de una organización social específica.

En la actualidad podemos afirmar que la gestión cultural es un campo académico disciplinar que está viviendo un proceso de consolidación en Latinoamérica. En las últimas tres décadas organismos internacionales, instituciones gubernamentales y universidades latinoamericanas han desempeñado un papel significativo en el proceso de institucionalización de la gestión cultural, la formalización de saberes y la institucionalización académica. Tal como evidencia la visibilización de la gestión cultural en la normatividad –en materia de cultura– de diversos países latinoamericanos, el incremento constante de los programas de formación universitaria, la generación y diversificación de los grupos académicos comprometidos con la investigación, así como la expansión y especialización de los medios de difusión del conocimiento –entre los que se encuentran eventos académicos y publicaciones, tanto de libros como de revistas académicas–.

Asimismo, se observa una interrelación entre el crecimiento y diversificación de la formación universitaria y el fortalecimiento de la investigación científica y humanística en gestión cultural. Aspectos que contribuyen a la configuración de una especificidad de su matriz disciplinar en relación con otros campos disciplinarios con los cuales se dialoga y se articula –dada la naturaleza interdisciplinaria de la gestión cultural–. Este fenómeno ha sido facilitado por tres grandes factores:

1. Las acciones gubernamentales de profesionalización de agentes culturales en la mayoría de los países latinoamericanos, que partieron de la necesidad y la demanda de los Estados-nación de contar con un perfil especializado en el diseño, implementación y evaluación de la acción cultural.

2. La institucionalización académica de la gestión cultural que trajo consigo no solo una oferta académica a nivel universitario, sino también la articulación de la docencia, el trabajo colegiado, la difusión del conocimiento, la vinculación sectorial y la realización de proyectos acorde a las líneas de investigación definidas en colectivo y que se relacionen con los programas a los que están adscritos.

3. La generación de espacios de socialización, debate y construcción de una comunidad que se autoreconoce y define su propia especificidad; los cuales, además, permitieron definir y construir colectivamente una visión de la gestión cultural latinoamericana que comenzó a diferenciarse de las primeras visiones eurocentristas. Esto se debe a la producción y disponibilidad de libre acceso de publicaciones y materiales especializados en gestión cultural, lo que facilita

su consulta y aplicación para la formación y la investigación de manera más eficiente y pertinente. Esto permite una actualización constante de los agentes culturales, y así se fomenta la adquisición de conocimientos contemporáneos acerca de las prácticas óptimas y estrategias en la administración de proyectos culturales. Además, la accesibilidad a estos recursos ha propiciado el intercambio de ideas y vivencias entre profesionales, potenciando el avance de la gestión cultural no solo a escala nacional, sino también a escala internacional.

Así pues, podemos concluir que el proceso de institucionalización de la gestión cultural en Latinoamérica refleja una transformación profunda de una práctica social empírica hacia un campo profesional y académico en proceso de consolidación. Cuya legitimidad se ha construido a partir de la articulación entre saberes experienciales, procesos formativos universitarios y producción de conocimiento interdisciplinar. Esta trayectoria no ha sido lineal ni homogénea, sino que ha estado condicionada por contextos sociopolíticos particulares, disputas epistémicas y tensiones entre modelos eurocéntricos de administración cultural y las perspectivas propias del pensamiento latinoamericano, así como las experiencias de los agentes en el ámbito gubernamental y comunitario.

Este proceso revela la capacidad de los agentes culturales latinoamericanos para resignificar su praxis desde enfoques situados, con una orientación cada vez más recurrente que busca articular la acción cultural con fines de transformación social, aunado a la mediación intercultural y el reconocimiento de derechos culturales. Al mismo tiempo, la consolidación de la gestión cultural como campo académico disciplinar ha implicado un esfuerzo colectivo de construcción de una epistemología propia, que busca superar la simple transferencia de modelos del norte global apostando por una matriz disciplinar que dialogue con las particularidades históricas, territoriales y culturales de América Latina.

No obstante, persisten desafíos importantes que demandan atención en los años venideros: la precarización laboral del sector cultural, la segmentación de los campos de acción –y la necesidad de una visión intersectorial de la cultura–, la necesidad de fortalecer políticas públicas con una perspectiva de democracia cultural, los cambios generados como parte de la transformación digital y la necesidad de profundizar en la reflexión crítica sobre los fundamentos ontológicos, éticos, políticos y estéticos de la gestión cultural.

En este sentido, es fundamental avanzar hacia modelos de colaboración y vinculación, seguir promoviendo la relación entre universidad, gobierno, iniciativa privada y comunitaria, así como impulsar y consolidar redes colaborativas y espacios de co-construcción de saberes. Todo ello con el fin de fortalecer la gestión cultural como práctica transformadora y comprometida con la generación

de condiciones para el ejercicio del derecho a la cultura y la valoración de la pluralidad cultural.

Referencias bibliográficas

Amaya, Janny, Chávez, Blanca y González, Rodrigo. 2021. "Gestión cultural: Una reflexión desde sus márgenes disciplinarios". En: Valentina Arreola y José Mariscal (coords.), *Gestión cultural como campo disciplinar: trazos de su construcción disciplinar*. pp. 63-84. México: UdeG. https://doi.org/10.5281/zenodo.10723699

Arias, José. 2015. La profesionalización del gestor cultural: Una mirada desde los procesos de formación personal. *Memorias del Encuentro Internacional de Educación a Distancia*. (4). http://www.udgvirtual.udg.mx/remeied/index.php/memorias/article/view/227

Ariztía, Tomás. 2017. La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites. *Cinta de moebio*. (59): 221-234. https://doi.org/10.4067/s0717-554x2017000200221

Bayardo, Rubens. 2018. "Repensando la gestión cultural en Latinoamérica". En: Carlos Yañez (ed.), *Praxis de la gestión cultural*. pp. 17-32. Colombia: UNAL. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/705/Praxis%20de%20la%20gestio%CC%81n%20cultural.pdf

_____. 2016. "Hacia un panorama del desarrollo de la gestión cultural en Argentina". En: Antonio Canelas, Carlos Yañez y Rubens Bayardo (eds.), *Panorama da gestao cultural na Ibero- América*. pp. 15-34. Brasil: EDUFBA. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/840/Brasil.pdf

Bourdieu, Pierre. 2008. *El sentido práctico*. España: Siglo XXI.

Brambila, Blanca. 2015. *Formación profesional de gestores culturales en México. El caso de tres programas universitarios*. México: UdeG.

De Zubiría, Sergio, Abello, Ignacio y Tabares, Marta. 2001. *Conceptos básicos de administración y gestión cultural*. Córdoba: Organización de Estados Iberoamericanos.

Del Rosario, María. 2009. "Cultural administration higher education in Colombia within the Latin American context". Tesis de maestría. Universidad de Oregon. Estados Unidos.

Dragićević, Milena. 2018. "Cultural management as a teaching/research discipline: an act of resistance or an act of adaptation". En: Łukasz Wróblewski, Zdzislawa Dacko-Pikiewicz y Jerry Liu (eds.), *Cultural management: from theory to practice*. pp. 7-12. Polonia: WSB University.

Dziurski, Patryk, Pawlicka, Kama y Wróblewska, Anna. 2018. "Cultural management as a research area: challenges". En: Łukasz Wróblewski, Zdzislawa

Dacko-Pikiewicz y Jerry Liu (eds.), *Cultural management: from theory to practice*. pp. 13-24. Polonia: WSB University.

Ebewo, Patrick y Sirayi, Mzo. 2009. The concept of arts/cultural management: a critical reflection. *The journal of arts management, law and society.* 38(4): 281-295. https://doi.org/10.3200/JAML.38.4

Evard, Yves y Colbert, François. 2000. Arts management: a new discipline entering the millennium? *International journal of arts management*. 2(2): 4-13.

García, Alejandrina. 2024. *La conformación de la matriz disciplinar de la gestión cultural en Latinoamérica*. México: UdeG.

García, Alejandrina y Velasco, Alva. 2016. Aproximaciones sobre asociatividad cultural en México. *Periférica internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio.* (17): 241-249. https://doi.org/10.25267/Periferica.2016.i17.19

Gómez, Jorge. 2018. "Epistemes para la gestión cultural: Algunas pistas para construir su campo de conocimiento". En: Carlos Yáñez, Ursula Rucker y María Valenzuela (comps.), *La gestión cultural desde Latinoamérica*. Tomo I. pp. 34-44. Colombia: Egac-UDG-Red Latinoamericana de Gestión Cultural.http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/837/La%20GC%20desde%20LA1.pdf

Gómez, Rocío. 2000. *Gestión cultural*. Colombia: Convenio Andrés Bello-Universidad del Valle.

González, Antonio y Ben, Luis. 2023. 2.1 Gestión cultural. *Manual Atalaya*. https://atalayagestioncultural.uca.es/2-1-gestion-cultural/

Guedez, Víctor y Menéndez, Carmen (eds.). 1994. *Formación en gestión cultural*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

Guzmán, Carlos. 2021. La profesionalización de la gestión cultural. La experiencia pionera CLACDEC. *Periférica internacional*. (22): 304-325.https://doi.org/10.25267/Periferica.2021.i22.27

Mariscal, José. 2025. "Perfiles de formación profesional en gestión cultural en México". En: Fabiola Núñez (coord.), *El libro blanco de la gestión cultural en México*. pp. 45-76. México: ITESO.

_____. 2019. "Gestión cultural. Aproximaciones empírico-teóricas". En: José Mariscal y Úrsula Rucker (eds.), *Conceptos clave de la gestión cultural. Enfoques desde Latinoamérica*. vol. II. pp. 162-186. Chile: Ariadna Ediciones. https://doi.org/10.26448/ae9789568416768.34

_____. 2015. La triple construcción de la gestión cultural en Latinoamérica. *Telos*. 17(1): 96-112. https://doi.org/10.36390/telos171.07

_____. 2011. Avances y retos de la profesionalización de la gestión cultural en México. *Revista digital de gestión cultural*. 1(2): 5-27. http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/934

Mariscal, José (coord.). 2012. *Profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Estado, universidades y asociaciones*. México: UdeG. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/35

Mariscal, José, Hernández, Luis y Arreola, Valentina. 2024. "Gestión cultural tradicional: el caso de la fiesta de San Sebastián en Tuxpan, Jalisco". En: Karla Ortega y Luis Hernández (eds.), *Acción cultural en procesos locales*. pp. 39-60. Chile: Ariadna Ediciones. https://doi.org/10.26448/ae9789566276463.122

Mariscal, José y Guerra, Roberto. 2022. *Revisión a la gestión cultural latinoamericana*. Argentina: RGC Libros.

Mariscal, José y Gutiérrez, Neyla. 2024. "Formalización del saber experiencial en cultura: el caso del Encuentro Nacional de Gestión Cultual México". En: José Mariscal y Luis Hernández (eds.), *Estudios de caso en la gestión cultural*. pp. 19-45. México: Transdigital. https://doi.org/10.56162/transdigitalb28

Mariscal, José y Loranca, Alfonso. 2024. Eventos académicos en gestión cultural en México como espacios de socialización del conocimiento disciplinar: configuraciones y tendencias. *Tercio creciente*. (25): 253-277. https://doi.org/10.17561/rtc.25.8130

Mariscal, José y Zanini, Melissa. 2021. Mapeo de los observatorios culturales en Iberoamérica: revisión desde la gestión cultural. *Córima*. 6(11): 1-33. https://doi.org/10.32870/cor.a6n11.7408

Martinell, Alfons. 2006. La formación en gestión cultural en Iberoamérica: reflexiones y situación. *Pensar Iberoamérica*. (10): 72-91. https://sic.cultura.gob.mx/documentos/1197.pdf

_____. 2001. *La gestión cultural: Singularidad profesional y perspectiva de futuro. (Recopilación de textos)*. Cátedra Unesco de políticas culturales y cooperación. https://oibc.oei.es/uploads/attachments/75/La_Gestion_Cultural_-_Singularidad_profesional_y_perspectivas_de_futuro.pdf

Martínez, Jaime. 2015. Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*. 16(23): 99-112.

Méndez, Ana y Orozco, María. 2012. "De prácticas y consensos. La profesionalización de los gestores culturales en Guadalajara". En: José Mariscal (ed.), *Profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Estado, universidades y asociaciones*. pp. 73-84. México: UdeG.

Menéndez, Carmen y Farfán, Mabel (eds.). 1995. *El gestor cultural: agente social*. Colombia: Secab-OEI.

Ojeda, Ignacio. 2012. "Gestión cultural y redes personales". En: José Mariscal (ed.), *Profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Estado, universidades y asociaciones*. pp. 159-163. México: UdeG. https://www.observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/87/Mariscal%20Orozco%20-%20Profesionalizaci%C3%B3n%20de%20gestores%20culturales%20en%20Latinoam%C3%A9rica.pdf

Ornelas, Gloria. 2000. *Formación docente ¿En la cultura? Un proyecto cultural educativo para la escuela primaria*. México: UPN.

Orozco, Angela. 2017. *La formación en gestión cultural en Colombia 1991-2016: Aproximación inicial desde los procesos de educación no formal*. Ponencia presentada en el II Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural. Cali, Colombia. 18-20 de octubre de 2017. pp. 1-16. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/585/CLGC221.pdf

Pulido, Lina y Ontiveros, María. 2024. "Universidad del Claustro de Sor Juana. Licenciatura en Estudios y Gestión de la Cultura". En: José Mariscal y Yésica del Moral (eds.), *La institucionalización académica de la gestión cultural en México*. pp. 55-96. México: UdeG.

Ramírez, Juan. 2003. El Convenio Andrés Bello: reseña histórica de un organismo de integración cultural, científica y educativa en el área andina. *Cuadernos del Cendes* 20(54): 181-190.

Retamal, Fernando. 2024. "Campo educativo de la gestión cultural en Chile: 1990-2020. Tesis de doctorado. UdeG. México.

Rubim, Antonio, Yáñez, Carlos y Bayardo, Rubens (eds.). 2016. *Panorama da gestão cultural na Ibero-américa*. Brasil: EDUFBA. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/840

Rucker, Úrsula. 2012. "Profesionalización y asociatividad de gestores culturales en la Argentina". En: José Mariscal (ed.), *Profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Estado, universidades y asociaciones*. pp. 143-157. México: UdeG. https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/35

Schargorodsky, Héctor y Bayardo, Rubens. 2003. *Estudio de perfiles profesionales del personal cultural en América Latina y el Caribe*. Argentina: Observatorio Cultural de la Universidad de Buenos Aires.

Schatzki, Theodore. 1996. *Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Reino Unido: Cambridge University Press.

Tenorth, Heinz-Elmar. 1988. Profesiones y profesionalización: un marco de referencia para el análisis del enseñante y sus organizaciones. *Revista de educación*. (285): 77-92.

Ventosa, Víctor. 2008. Animación y Gestión Cultural: convergencias y divergencias. *Quadernsd'animacióiEducacióSocial*.(7):1-7.https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/handle/123456789/848

Yáñez, Carlos y Mariscal, José. 2022. *Praxis y saber experiencia en la gestión cultural. Hermeneútica de una práctica*. Chile: Ariadna Ediciones. https://doi.org/10.26448/ae9789566095514.36

Aportes latinoamericanos a los debates sobre la gestión cultural y el gestor cultural

Rubens Bayardo[1]

Durante el siglo XX, en América Latina ocurrieron procesos de industrialización, de urbanización, de incorporación de la mujer al mundo del trabajo, de ampliación del acceso a la educación superior, de nuevos desarrollos tecnológicos y de la comunicación. Estos incidieron en el crecimiento de los mercados de las artes y la cultura, así como en la conformación de una institucionalidad cultural pública bajo la modalidad de ministerios, secretarías y fondos. Como anteriormente había sucedido con la educación, la salud y el medio ambiente, desde mediados del siglo una nueva generación de políticas públicas se enfocó en la afinación del sector cultural. Estas tuvieron el acicate de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y de las conferencias intergubernamentales sobre políticas culturales realizadas en los años setenta y a comienzos de los ochenta.

Más adelante, la cultura y las artes fueron incluidas en la agenda del desarrollo impulsada por bancos y organismos de crédito multilaterales, especialmente desde fines de los años noventa. Para ese entonces, los misioneros culturales, animadores socioculturales, administradores culturales y distintos tipos de especialistas que habían venido trabajando en el área, comenzaron a ser vistos como una nueva figura que conllevaba un encargo de profesionalización: el 'gestor cultural'. Se trata de un tipo ocupacional muy amplio que incluye a responsables de ministerios y reparticiones culturales; directivos y personal de museos, galerías, bibliotecas, archivos, teatros, auditorios o centros culturales; productores, distribuidores y exhibidores de espectáculos, cine y artes audiovisuales; editores de discos, libros y revistas; críticos y curadores de arte; redactores, promotores, activistas culturales y a muchos otros oficiantes.

El impulso para la emergencia de este campo abarcador de la gestión cultural en Latinoamérica vino de Europa –especialmente de España, pero también de Francia,

1 Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

Reino Unido, Italia y Alemania– así como de Norteamérica –Estados Unidos y Canadá–. Con todo, su instalación en la región involucró una serie de debates e intercambios en los que diversos pensadores latinoamericanos tuvieron amplia participación y no como meros replicadores de las fórmulas ya prefiguradas, sino como autores de conceptualizaciones atentas a los contextos propios. En este trabajo nos proponemos presentar algunos de los aportes latinoamericanos que reflexionan acerca de la gestión cultural y del gestor cultural, poniéndolos en relación con las nociones provenientes de países del norte que se expandieron desde los años noventa del siglo pasado al presente.

La gobernanza, la nueva gestión pública y la gestión cultural

En estas últimas décadas las administraciones estatales de América Latina, habitualmente tensionadas por reformas y modernizaciones, propendieron a adoptar las teorías de la gobernanza y de la nueva gestión pública –especialmente esta última–. Las dos teorías coinciden en proponer cambios en las relaciones entre los gobiernos y el sector privado, pero ambas incluyen perspectivas de diferente raigambre conceptual, ponen énfasis en elementos distintos y han sido operacionalizadas de modos diversos –inclusive en los niveles del Estado al interior de un mismo país–. El debate sobre gobernanza se ha concentrado en Europa, especialmente en el Reino Unido y los Países Bajos, y el debate sobre la nueva gestión pública en los países de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) en el mundo anglosajón. Con frecuencia se alude a esta última teoría por su nombre y sigla en inglés NPM (New Public Management).

La gobernanza enfatiza en el papel de las redes en la política pública, en la importancia del sector privado y de sus modalidades de organización e intervención, así como en el reemplazo del poder de control del Estado por su capacidad de influir en negociaciones donde se posiciona como un actor más (Peters y Pierre 2005). La nueva gestión pública procura emular la eficiencia que le atribuye al libre mercado y, de acuerdo con Hood, engloba siete preceptos no siempre consistentes: alta gestión activa y con libertad para dirigir, definición de metas, objetivos e indicadores de éxito –preferentemente cuantitativos– y mediciones de desempeño, control de resultados más que de procedimientos, desagregación de grandes organizaciones públicas en unidades manejables, mayor competencia interna, mecanismos de contratación e incentivos del sector privado, mayor disciplina y ahorro en el uso de los recursos (2011: 51). Entidades internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la OCDE han difundido, inducido y asistido estas reformas administrativas, trasplantándolas de Europa y Norteamérica a los así llamados países en desarrollo (Olsen 2005).

Las reformas se dieron en todos los sectores de la administración y tuvieron amplio impacto en aquellos más vulnerables y menos jerarquizados –como este caso–. El recorte de los gastos públicos en cultura, la subejecución de las partidas presupuestarias acreditadas y el no retorno de sus recursos genuinos a las instituciones que los generaban, comportó un drástico empobrecimiento y crecientes dificultades para la sostenibilidad del área. Inspirada en las teorías de la gobernanza y de la nueva gestión pública, la gestión cultural fue presentada entonces por los gobiernos como un instrumento idóneo para acceder a financiamientos más diversificados, asegurar la rentabilidad de las iniciativas artísticas, promover los mercados culturales y asignar racional y virtuosamente los recursos escasos en el sector.

Asimismo, generó resistencias y esperanzas, por lo que también la motorizaron trabajadores y funcionarios de las mismas instituciones, asociaciones de amigos, artistas, expertos, profesionales universitarios y grupos de autoproducción independiente. Sus objetivos eran conservar las fuentes de empleo, sostener entidades y prácticas valoradas, mantener la vitalidad artístico cultural, apuntalar el sentido de carreras y vidas dedicadas al área cuando, de la noche a la mañana, se las declaró prescindibles de las políticas de ajuste estructural.

El sintagma gestión cultural comenzó a funcionar como un paraguas protector que agrupó con ambigüedades –y no sin conflictos– a la administración cultural, la animación sociocultural, la promoción y la novedosa expresión, al visibilizarlos bajo una etiqueta de adecuación modernizadora y de marca profesionalizante.[2] Javier Lozano entiende la profesionalización "como el proceso en que un grupo de personas que han adquirido pericia en un conjunto de prácticas, logra conquistar autonomía suficiente para intentar conseguir el monopolio sobre ellas, construyendo un discurso que las reúne y diferencia del resto" (2014: 93).

El autor sostiene que los actores sociales combinan distintas estrategias económicas, políticas, culturales, académicas, altruistas y egoístas a fin de obtener legitimidad, por otro lado, destaca el papel del Estado como garante de esta capacidad de monopolio (Lozano 2014). A pesar de los movimientos que efectivamente vienen dándose en ese sentido, aún en la actualidad ni los gestores culturales han logrado monopolizar el campo ni los Estados les aseguran esa ventaja. Sin embargo, la etiqueta 'gestión cultural' goza de una relativa aceptación que la inviste de la legitimidad suficiente para habilitar escuchas sobre proyectos e iniciativas de diverso orden, y para viabilizar interlocuciones en el campo cultural que quizás de otro modo no tendrían lugar.

2 Hemos abordado con mayor detenimiento estos temas en Bayardo (2005) y (2016).

Claves internacionales y perspectivas latinoamericanas de la formación en gestión cultural

Muchos de los procesos latinoamericanos de formación en gestión cultural se entienden por esa transferencia de conocimientos, modelos y casos de gestión a partir de la experiencia europea y de la cooperación internacional en cultura y desarrollo, sobre todo desde España y en particular desde Cataluña. Alfons Martinell (2000) explica la emergencia del campo de la gestión cultural en los años ochenta en el clima de efervescencia cultural de la España de la postdictadura franquista. Así, la nueva legislación democrática articuló el reparto de competencias de los ayuntamientos y la descentralización del Estado en comunidades autónomas.

En este contexto, la administración intervino decididamente en el sector a partir de la ampliación de las políticas públicas, se desarrolló un mercado privado significativo y las organizaciones culturales se institucionalizaron. En relación con eso, sostiene que:

> la gestión cultural no es una ciencia, ni se puede contemplar dentro de un marco epistemológico propio, sino que es fruto de un encargo social que profesionaliza a un número considerable de personas en respuesta a unas necesidades de una sociedad compleja. Esto le da una perspectiva pluridisciplinar… pero reclama que el propio sector realice las aproximaciones necesarias para la construcción de un marco teórico y conceptual de acuerdo con las propias necesidades de esta función (Martinell 2000: 4).

Para el autor, entonces, la gestión cultural responde a una demanda social urgente en la que los profesionales se van conformando en el propio proceso laboral.

En el marco de las nuevas tendencias en la administración pública y de las críticas a la burocracia estatal, Martinell retoma aportes de Peter Drucker[3] para presentar al gestor cultural como un profesional. El autor traza una comparación entre la administración y la gestión, donde contrasta el verticalismo de la burocracia con la horizontalidad del liderazgo, la reiteración mecánica de las normas con la mejora continua –basada en el conocimiento–, el procedimentalismo con el énfasis en los resultados y la responsabilidad pública con la autorresponsabilización que atribuye respectivamente a una y a otra modalidad organizacional.

---

3 Este filósofo de la administración, conocido como padre del *management*, teorizó tempranamente sobre los trabajadores del conocimiento y la sociedad de la información. Discípulo de Joseph Schumpeter, le dio una especial importancia a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, a la innovación y los negocios, así como a los emprendimientos y las organizaciones sin fines de lucro.

Desde su perspectiva el gestor cultural, dados sus conocimientos, competencias, autonomía y creatividad, se acerca al concepto de política como opción pues toma decisiones en el terreno de lo opinable y lo subjetivo, empleando criterios de eficacia, eficiencia y evaluación. Además, caracteriza la variedad de sectores y ámbitos de inserción de los gestores culturales y detalla los perfiles profesionales, identificándolos principalmente como directores, gerentes, responsables y –en menor grado– como técnicos (Martinell 2000, 2002, 2009).

Hay muchos paralelos entre el caso español y los latinoamericanos: países que salían de dictaduras, procesos culturales de resistencia al autoritarismo que contribuyeron a recuperar el espacio público, tensiones hacia la modernización de las administraciones e impacto de teorías que propiciaban el reemplazo de las formas burocráticas estatales, por otras inspiradas en el sector privado y el mundo de los negocios –como la gobernanza, el NPM y el planeamiento estratégico–. Pero España implementaba un proyecto de integración a la Unión Europea que suponía europeizarse, es decir, mirarse en realidades como las de Francia y Reino Unido (Martinell 2009), también disponía de cuantiosos recursos y de un creciente mercado cultural.

En la Latinoamérica de los años noventa las condiciones eran otras: disminuían los presupuestos para la cultura y los Estados se desentendían de ella, las empresas culturales y de la comunicación se vendían a capitales extranjeros, y sectores como el del libro quedaban en manos españolas. Entre la desilusión con el desarrollo y con la política, más que el encargo social, proliferaba la escapatoria individual –nunca mejor sintetizada que en la expresión "sálvese quien pueda"–. El neoliberalismo duro se experimentó entonces con más fuerza en esta parte del mundo, pero este fue también un contexto de intercambio e interacciones en el que muchos latinoamericanos buscaron formarse en gestión cultural en los posgrados que se impartían en Barcelona y en Girona –no pocos de sus profesores fueron también académicos latinoamericanos–.

Esto supuso un cruce entre el enfoque peninsular –abocado al análisis de casos, ejecución de proyectos, oferta de servicios culturales de proximidad y políticas culturales territoriales– y el enfoque latinoamericano –en un nivel de reflexión más teórico y contextual–. En ese sentido, la impronta colonial, la modernidad periférica y el presente conflictivo marcan los aportes sobre políticas culturales y desarrollo, desigualdad y consumos culturales, interculturalidad y pluralismo cultural, modernidad y colonialidad, en la línea de autores como Guillermo Bonfil Batalla, Néstor García Canclini, José Joaquín Brunner, Jesús Martín Barbero, Arturo Escobar, entre otros.

Ya ha transcurrido un tiempo de aquellos inicios y, a fin de comprender el desarrollo de los procesos de la gestión cultural en Latinoamérica, José Luis Mariscal distingue

tres arenas interrelacionadas en las que esta toma cuerpo como ocupación laboral, como profesión y como campo académico. La ocupación laboral refiere a una actividad remunerada y a competencias generales obtenidas por experiencia o por formación formal. Allí se desempeñan personas provenientes "de las ciencias sociales, las artes y las ciencias administrativas. A través de la práctica se fue dando un proceso de 'normalización' de técnicas y modos de hacer la acción cultural" (Mariscal 2014: 213).

La profesión implica una actividad productiva y competencias especializadas obtenidas por formación universitaria acreditada, el reconocimiento y registro habilitante del Estado y la existencia de asociaciones propias que regulan y reproducen la práctica. El campo académico, para el autor, involucra "regulación", entendida como "proceso de definir, documentar, formalizar y generalizar (…) herramientas, metodologías, conceptos y disposiciones, técnicas y normativas indispensables para el ejercicio profesional" (Mariscal 2014: 222) a partir de experiencias, sistematizaciones e investigaciones.

Si se considera la profesionalización de modo amplio, como lo hace Lozano (2014) más arriba, puede sostenerse que estas tres arenas mencionadas están confluyendo en ese sentido. Pero, si se toma la perspectiva más circunscripta de Mariscal (2014) cabría decir que, más que profesionalización, se trata de procesos de formalización de la gestión cultural.[4] Estos deben mucho a las ofertas de cursos por parte de diversas instituciones, especialmente las universidades, y a la normalización emprendida por los propios gestores, donde las tensiones entre el campo laboral y el campo académico se tornan relevantes.

En América Latina, hay una importante tradición de prácticas de acción cultural y artística enfocadas al trabajo comunitario como la animación sociocultural, la promoción cultural y la mediación cultural. La emergencia de un nuevo campo de la gestión cultural trasciende el involucramiento de la academia ya que esta viene a incluirse en un espacio pautado por esas prácticas previas; la antecede un acumulado de saberes ligados a la experiencia, saberes del hacer, y de competencias y aptitudes personales cultivadas en el mismo oficio. Entre estas últimas destacan las capacidades del gestor cultural para la inserción y el desarrollo de prácticas culturales en comunidades estableciendo relaciones a partir de la sensibilidad, el olfato, la escucha, la empatía y lo vincular.

Aquí es importante plantear un sesgo donde lo laboral se cruza con diversas cuotas de voluntariado, de activismo y de militancia. Como sostiene Carlos Yáñez Canal,

4 Una profesionalización de ese tipo es dificultosa en contextos de retiro del Estado, de desregulación y de negativa a reconocer incumbencias profesionales y matriculaciones habilitantes. También inciden las complejas articulaciones de cuestiones internas como en tensión con otras disciplinas.

"el ethos del gestor cultural está acompañado por una visión crítica respecto al entorno social en que se participa para poder proponer cambios sociales" y por un "imaginario en el que hay una tendencia a la idealización de su labor" (2013: 145 y 146). Esta dimensión de la gestión cultural como activismo puede sintonizar, o bien, ponerla en tensión con lo laboral, con lo profesional y con lo académico, es una marca que pauta su desenvolvimiento. Por tanto, la academia puede ser vista como si estuviera apropiando y domesticando a la gestión; la profesión como si estuviera desvirtuando las expectativas transformadoras respecto de la cultura; y lo laboral como si estuviera limitando los sentidos y alcances de las acciones emprendidas.

Mucho del movimiento de la gestión cultural, como campo en constitución, pasa por el encuentro entre quienes se identifican a sí mismos como gestores culturales. Esta confluencia se produce en la propia ocupación y en capacitaciones, conferencias, cursos y formaciones universitarias, a los que deben añadirse congresos, eventos, expresiones artísticas, redes virtuales y presenciales. Yañez Canal subraya la importancia de estas actividades que impulsan el compartir e intercambiar experiencias, percepciones y valores, el establecer lazos de sociabilidad y de trabajo, así como el imaginar y desenvolver acciones y modos de operar. A la vez, sostiene que "el proceso de autorreconocimiento sigue siendo central en la mayoría de los eventos" (Yañez 2013: 144).

En interjuego con las miradas del Estado, de las instituciones privadas y de las comunidades, este autorreconocimiento es fundamental en los procesos de construcción de identidad de los gestores y de configuración de la gestión cultural. Como propone el autor, el autorreconocimiento "no está exento de una lucha simbólica entre las diferentes concepciones por definir una identidad legítima, es decir, por hacer valer una versión por encima de las demás entre los que conforman la comunidad de gestores" (Yañez 2013: 143-144).

¿Qué gestión y qué gestor cultural?

El actual contexto es de incremento de las propuestas formativas en grados y posgrados universitarios, de presencia creciente de egresados de diversas carreras y de formaciones no regladas e informales, y de aparición de publicaciones e investigaciones. Aunado a ello, el desarrollo de la práctica, la conformación de redes y asociaciones, así como los procesos de formalización y normalización de la gestión cultural y de autorreconocimiento de los gestores culturales, también confluyen en el sentido de volver sobre esta pregunta con otro bagaje.

Procurando expresar el carácter multidisciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar de la gestión cultural, Albino Rubim sostiene que este es un campo "multidisciplinar"

de la organización de la cultura que, desde una concepción amplia, debe abarcar idearios, saberes, prácticas, comportamientos, valores y una diversidad de expresiones artísticas y científicas (Rubim 2016: 81). Otros autores han indagado en los vínculos entre la gestión cultural y las disciplinas/enfoques particulares en los que abreva –lo que puede contribuir a esclarecer este tópico–.

Desde la perspectiva de la gerencia social, Martha Tovar (2007) plantea que la modernización económica ha generado desigualdad social y política –afectando los derechos ciudadanos– y que las políticas culturales no procuran una inclusión real. También argumenta que las organizaciones culturales deben adaptarse al entorno global de la sociedad de la información con nuevas mentalidades y metodologías, retomando propuestas del BID y aportes de Bernardo Klicksberg. Este último sostiene que la gerencia social "como cuerpo de conocimientos y prácticas, es un proceso en plena construcción, que si bien adopta elementos teóricos y metodológicos consolidados provenientes de distintas disciplinas, agrega continuamente nuevos elementos que se van generando con el análisis sistemático de experiencias" (Klicksberg 1997, como se citó en Tovar 2007: 37).

Desde este encuadre, Tovar entiende a los gestores culturales como "Gerentes y Administradores Culturales [que] acentúan la posibilidad y necesidad de organizar la actividad cultural con criterios empresariales. (…) No insisten tanto en la creatividad como en la urgencia de consolidar equipamientos culturales como empresas" (2007: 29). En tal sentido, destaca como principales problemas del gestor los asuntos presupuestarios y financieros, los aspectos legales y contractuales, la comunicación y las relaciones públicas. Esta conceptualización –más ligada al mercado– aboga por una formación en modelos de desarrollo empresarial, criterios de eficacia, eficiencia y sostenibilidad, competencias en *fundraising* y estrategias de *marketing* cultural con ética y responsabilidad social. Elementos que conecta con la noción del gestor cultural como profesional en la línea de las teorías de la gobernanza y de la nueva gestión pública.

Analizando la gestión cultural en relación con la sociología de la cultura, Modesto Gayo (2014) afirma que esta última es una disciplina caracterizada por una agenda crítica de la desigualdad. El autor plantea que ella guarda distancia académica de su objeto, de públicos distintos al de los pares y de la actividad política, lo cual, aunado a sus rigores teóricos y metodológicos le quita flexibilidad a la profesión. En contraste, entiende que la gestión cultural es una actividad que se vale de materiales heterogéneos y perspectivas menos disciplinadas, pues se centra en el "hacer" de proyectos específicos en tiempo y lugar, y está atenta a las necesidades de diversos públicos y obras. Estos últimos serían el árbol que le interesa a la gestión cultural, mientras que podría contemplar todo el bosque gracias a su atención hacia la sociología de la cultura.

Anotando el desinterés de este encuadre por los aportes de la gestión cultural, Gayo sostiene esta "lucha desde el continuo olvido de su relevancia contra las desigualdades que los sociólogos denuncian" (2014: 123). En efecto, las academias materializan jerarquías como ciencias duras/ciencias blandas, teoría/práctica, conocimiento básico/conocimiento aplicado y saberes académicos/saberes empíricos. Aspectos que han puesto trabas al desarrollo de la formación en gestión cultural en diversas universidades. Pero lo que nos interesa destacar aquí es el sentido contextual de la gestión cultural y su caracterización como práctica orientada por valores.

En términos generales, Jaime Jaramillo afirma que "la actividad cultural ha sido hasta hace pocos años (y lo sigue siendo aún para muchos) una actividad de aficionados, muchas veces bohemia, de tiempo y remuneración parcial, que supone la 'buena voluntad', la mística, el apostolado laico" (1998: 98). En este sentido, rescata el "paradigma emergente" sociosemiótico de la cultura, el cual se centra en los aspectos simbólico-expresivos y la entiende como un acto de comunicación.[5] Jaramillo (1998) destaca problemas como la significación y la generación de sentidos, las interrelaciones entre los aspectos económicos, políticos y culturales, las luchas por la hegemonía y la legitimidad, la producción simbólica, el campo artístico, la educación y las industrias culturales. Además, rescata la importancia de la investigación empírica –tanto cuantitativa como cualitativa–, los métodos etnográficos y el análisis de contenido. Con todo, estas aportaciones mutan a otro registro en su redefinición del gestor cultural como:

> un organizador, un animador, un auspiciador, un tejedor que vincule procesos y eventos, productores y consumidores […] nuestro Gestor Cultural debe moverse con solvencia, sentido ético y sagacidad en el entorno burocrático de entidades del Estado, empresas privadas u organizaciones comunitarias. […] Debe también ser una antena sensible respecto de un público que puede no poseer una cualificación especializada pero que, en muchos casos, se halla necesitado de nuevas manifestaciones simbólico-expresivas (Jaramillo 1998: 99).

En este enfoque, más que lo disciplinar y lo metodológico, son lo actitudinal y las disposiciones personales lo que define al gestor.

Desde otra perspectiva, Lozano defiende la pertinencia de la animación sociocultural (ASC) y la educación popular como parte de la gestión cultural. El autor entiende a la ASC como:

---

5 En tal sentido, refiere a autores como Pierre Bourdieu, Raymond Williams, Howard Becker, Stuart Hall, Clifford Geertz, y a los latinoamericanos Néstor García Canclini, Renato Rosaldo y José Joaquín Brunner.

> práctica moderna, educadora, que despliega actores sociales –institucionales o locales– en entornos micro, dirigida a la democratización de la cultura mediante el acercamiento de las artes a la ciudadanía, especialmente comunidades en situación –o riesgo– de exclusión social, así como también mediante la universalización de la capacidad artística (Lozano 2014: 102).

El autor enlaza la tradición europea de ateneos obreros y universidades populares del siglo XIX, con la animación de los gestores artistas que trabajaron por la democratización de la cultura con André Malraux en Francia. Asimismo, pone énfasis en la "'dinámica de grupos' que recorrió barrios populares de América Latina de la mano de comunidades religiosas inspiradas en el Concilio Vaticano II [1962-1965] y las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1978)" (Lozano2014: 87). Así, el teatro experimental de Enrique Buenaventura, el teatro del oprimido de Augusto Boal, y la pedagogía de Paulo Freire de los años setenta, concurren para la adopción de juegos en procesos culturales formativos por parte de académicos y de comunidades en busca de efectos liberadores ante la opresión.

Según Lozano (2014), la gestión cultural emerge en Colombia de la mano de los ministerios de Cultura y de Juventud con el respaldo e influencia de la cooperación internacional y combinando dos lógicas: la de los administradores –más alineada al mercado– y la de los animadores con perspectiva social y de acción cultural. Desde su punto de vista, autores como Sergio De Zubiría –que entiende al gestor cultural como un "mediador" entre lógicas del bien común y lógicas del egoísmo– y Gabriel Restrepo –que concibe un "gestor cultural tramático" que genera lazos y hace tramas entre personas– ponen de manifiesto una relativización de los criterios de rentabilidad en los proyectos culturales.

En sintonía con lo anterior, partiendo de experiencias comunitarias y practicas autogestivas en Chile, Roberto Guerra propone que la gestión cultural "tiene sentido en la medida que permite no solo administrar eficazmente los bienes y servicios culturales … sino también gestionar con perspectiva transformadora, en función de favorecer el pleno despliegue de las potencialidades creativas" (2016: 109). Aquí lo que define al gestor, además de conocimientos y actitudes, es una posición crítica y un impulso por la ciudadanía democrática –especialmente en contextos vulnerables–.

Esto se relaciona con la existencia de numerosas iniciativas de acción cultural local, talleres barriales de música y baile, grupos de teatro comunitario, puntos de cultura, corporaciones de arte y transformación social, así como asociaciones de cultura viva comunitaria con gran dinamismo en todo el continente. Estas organizaciones, más allá de su reciente visibilidad a partir de las redes sociales informatizadas y de su integración en programas gubernamentales, hacen parte, como ya se dijo,

de procesos participativos de larga data que involucran formaciones temporales y discontinuas, pero también organizaciones que se han formalizado y cuentan con una trayectoria de décadas en los lugares donde se desarrollan. Además cumplen un importante papel en la producción, la circulación y los consumos culturales impulsados desde las raíces.

Consideraciones finales

En un siglo de tránsito de los misioneros culturales a los gestores culturales, en América Latina han mediado distintas reformas administrativas y enfoques organizacionales, últimamente inspirados por las teorías de la gobernanza, el NPM y la planificación estratégica. Abrevando en ellas, la gestión cultural cubrió como un paraguas a formas precedentes de la animación sociocultural, la promoción cultural, la mediación cultural y la administración cultural bajo una etiqueta de adecuación modernizadora y de marca profesionalizante. Aunado a ello, la transferencia de conceptos, prácticas y políticas desde España interactuó con perspectivas latinoamericanas que dieron lugar a nuevas discusiones y encuadres.

En la intersección de las arenas activista, laboral, profesional y académica de la gestión cultural, se vienen desarrollando diversos procesos de normalización, formalización y autorreconocimiento, sin que prime una versión legítima acerca de la misma. Asimismo, la atención al contexto de desigualdad en la región; la perspectiva social y de acción cultural no limitada o alineada al mercado; la posición crítica y transformadora –más allá de la administración eficaz– y el enfoque de acción participativa impulsado desde las raíces, trascienden con otras prácticas y sentidos las teorías de la gobernanza y de la nueva gestión pública que inspiraron la gestión cultural.

Este texto presentó solo algunos de los ya numerosos aportes latinoamericanos acerca de la gestión cultural, de los procesos formativos y de la figura del gestor cultural, buscando destacar algunas coordenadas relevantes. Es una invitación a profundizar sobre estos asuntos dejando ver una acentuación peculiar y ligada a las realidades y a la historicidad propia de la región, a la vez que referida a fórmulas discutidas en otros contextos. Al respecto, las universidades han contribuido a identificar miradas disciplinarias y debates, así como a visibilizar y legitimar de forma inédita la existencia de la gestión cultural. En esa misma activación, quienes cuentan con saberes del hacer y no poseen titulaciones académicas pasaron a ser nombrados gestores culturales ‘empíricos’ o ‘intuitivos’. Esta cuestión suscita la pregunta sobre cuánto hay en ello de reconocimiento –o de descalificación–, y despierta inquietudes acerca del diálogo de saberes.

Esta conversación es fundamental para la buena formalización y la eventual profesionalización de la gestión cultural en la región. El mayor encuadre institucional permitiría potenciar sus prácticas e incrementar su incidencia en las definiciones del campo de la cultura, sobre todo, cuando esta ha adquirido una centralidad inusitada en el mundo contemporáneo. A la vez, sería preciso dejar espacios abiertos a la creatividad y a la indeterminación –con frecuencia escurridizas a las perspectivas disciplinares– en el cruce de las cuatro arenas de la gestión cultural: como activismo, como ocupación laboral, como profesión y como campo académico.

Referencias bibliográficas

Bayardo, Rubens. 2016. "Hacia un panorama del desarrollo de la gestión cultural en Argentina". En: Antonio Canelas, Carlos Yañez y Rubens Bayardo (eds.), *Panorama da gestao Cultural na Ibero-América*. pp. 15-34. Brasil: EDUFBA, https://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/840/Brasil.pdf

_____. 2005. Cultura, artes y gestión. La profesionalización de la gestión cultural. *Lucera*. (8).

Gayo, Modesto. 2014. "Encuentros y desencuentros entre la sociología de la cultura y la Gestión Cultural. A propósito de la desigualdad". En: Carlos Yañez (ed.), *Emergencias de la Gestión Cultural en América Latina*. pp. 110-127. Colombia: UNAL.

Guerra, Roberto. 2016. "Gestión cultural, asociatividad y espacio local. Apuntes desde la experiencia chilena". En: Uriel Bustamante, José Mariscal y Carlos Yañez (eds.), *Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina*. pp. 105-116. Colombia: UNAL.

Hood, Christopher. 2011. "¿Una gestión pública para todo momento?". En: Guillermo Cejudo (comp.), *Nueva gestión pública*. pp. 48-74. México: Siglo XXI.

Jaramillo, Jaime. 1998. "Los estudios sobre la cultura: hacia un paradigma emergente". En: Fabio Rincón (ed.), *Gestión cultural*. Manizales: Artes Gráficas Tizán Ltda.

Lozano, Javier. 2014. "La vieja nueva Gestión Cultural y sus vínculos con la animación sociocultural y la educación". En: Carlos Yañez (ed.), *Emergencias de la Gestión Cultural en América Latina*. pp. 84-109. Colombia: UNAL.

Mariscal, José. 2014. "Tendencias en la formalización de la Gestión Cultural en América Latina". En: Carlos Yañez (ed.), *Emergencias de la Gestión Cultural en América Latina*. pp. 212-225. Colombia: UNAL.

_____. 2006. Formación y capacitación de los gestores culturales. *Apertura, Educación para la vida y el trabajo*. 6(4): 56-73.

Martinell, Alfons. 2009. Las interacciones en la profesionalización en gestión cultural. *Cuadernos del CLAEH*. 98(2): 277-288.

_____. 2002. Nuevas competencias en la formación de gestores culturales ante el reto de la internacionalización. *Pensar Iberoamérica*. (2).

_____. 2000. "Gestión cultural y procesos de profesionalización". Trabajo presentado en el Encuentro Internacional Presencial y Virtual de Formación y Gestión Cultural. Universidad del Rosario, Bogotá.

Olsen, Johan. 2005. Quizás sea el momento de redescubrir la burocracia. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. (31): 1-24.

Peters, Guy y Pierre, Jon. 2005. "¿Gobernanza sin gobierno? Replanteándose la Administración Pública". En: Agustí Cerrillo (coord.), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. pp. 123-144. España: Instituto Nacional de la Administración Pública.

Rubim, Antonio. 2016. "Políticas e gestao cultural no Brasil". En: Antonio Rubim, Carlos Yáñez y Rubens Bayardo (eds.), *Panorama da gestao cultural na Ibero-América*. pp. 59-84. Brasil: EDUFBA.

Tovar, Martha. 2007. Gerenciar y gestionar lo cultural. Tarea inaplazable. *Revista Escuela de Administración de Negocios*. 60: 25-40.

Yáñez, Carlos. 2013. *La identidad del gestor cultural en América Latina. Un camino en construcción*. Colombia: UNAL.

La gestión cultural en América Latina

Eduardo Nivón Bolán[1]
Delia Sánchez Bonilla[2]

Este trabajo integra las aportaciones de la antropología a la gestión cultural, un campo inacabado y en permanente construcción. Retomamos las aportaciones conceptuales del sociólogo chileno Manuel Garretón, con el fin de colocar la matriz sociopolítica como clave para analizar las mediaciones institucionalizadas y las prácticas democráticas que resuelven los conflictos que emergen en el ejercicio de la ciudadanía.

Abordaremos cuál ha sido el rol del gestor cultural como agente de la sociedad en la escena cultural de Latinoamérica a partir de las acciones de Vasconcelos en México, Recabarre en Chile y de Andrade en Brasil, las cuales influyeron en los procesos que dieron origen a las primeras políticas públicas y a la creación de instituciones que las impulsaron.

La comprensión y la acción sobre y desde la gestión cultural es un tema actual en las aulas universitarias. El punto de partida es considerar a la gestión cultural como un campo académico en construcción, con estrategias y compromisos genuinos para acompañar, agenciar y gestionar. Además, se emplearán enfoques y conocimientos interdisciplinares para abordar los conceptos de siempre: sociedad, cultura, territorio/territorialidad, género, tecnología, bienestar, equidad, igualdad y dignidad, por mencionar algunos.

Muchos hemos presenciado cómo es el acceso a la participación del campo cultural y cómo son las condiciones de quienes trabajamos en él: compromisos, responsabilidades, cuidados y, sobre todo, mucha presencia. Para participar activamente, acuerpar y generar ambientes propicios para ofrecer y consumir bienes y servicios culturales, es necesario apoyar las iniciativas que se presentan

1 Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

2 Profesora de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Universidad de la Comunicación y de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile.

en el día a día. Desde los feminismos, acuerpar es acompañar ante situaciones de desigualdad, injusticia e inseguridad y fomentar el autocuidado y la visibilidad de las demandas no cumplidas.

Para observar dónde y cómo estamos, debemos pensar cómo desarrollamos y lideramos "lo cultural" desde las intervenciones cotidianas que realizamos en los distintos territorios. En el intercambio de palabras-visiones sentimos y pensamos, compartimos experiencias y construimos ideas y discusiones en torno a los conceptos que sustentan nuestras prácticas. Los gestores especializados están vinculados con los creadores, los promotores, los distribuidores y los públicos para atender todos los aspectos de la cadena de valor de los bienes culturales: producción, circulación, distribución y consumo.

En cuanto al compromiso con los objetivos públicos del desarrollo cultural, desde el ejercicio de la ciudadanía se ejercen los derechos culturales: la creación artística, el acceso y la participación en la vida cultural, así como el derecho al desarrollo de la cultura propia. Actualmente, el reto o la tarea fundamental de los gestores culturales es la gestión de la diversidad, además de alcanzar los objetivos éticos, estéticos y económicos de la propia actividad cultural, la cual no se puede desligar de la vida cotidiana; por ello es preciso liderarla.

Más allá de regular un espacio y preocuparnos por el público asistente, pareciera que la gestión cultural tiene la tradición de combatir el discurso paternalista de "llevar la cultura a donde no la hay" y de competir en el circuito de la industria creativa. Sin embargo, los gestores culturales contemporáneos nos atrevemos a decir, orientamos nuestras acciones en busca de mejores condiciones de acceso y participación de mujeres, menores, migrantes, personas LGBTTTIQA+, personas adultas mayores, pueblos originarios, afrodescendencias, juventudes y personas con alguna discapacidad visible y no visible –como las neurodivergencias–.

Los gestores culturales contemporáneos son partícipes de la vida cultural cuando deciden desarrollarse en espacios formales o informales, asimismo, aportan valor simbólico a los recursos culturales que promueven y a la profesión misma. Los gestores materializan su quehacer a través del pensamiento crítico, los saberes y las acciones planificadas y espontáneas. En este tránsito, las universidades latinoamericanas han tenido un papel fundamental para colocar a los gestores como protagonistas, y no solo como mediadores, entre los intereses de los diversos participantes del campo creativo.

En este sentido, también el gestor cultural es un agente de cambio como promotor y defensor de la ciudadanía. Por ello, el gestor cultural requiere ser valorado por su aportación al desarrollo cultural que consiste en la satisfacción del amplio

abanico de todo aquello que tiene que ver con la producción artística y con la obtención de los objetivos éticos, estéticos y económicos de la actividad cultural.

La gestión cultural en la transformación de los Estados latinoamericanos

La dinámica de los Estados latinoamericanos del último tercio del siglo pasado, hasta la actualidad, ha estado dominada por una importante transformación estructural, que a su vez ha obligado a dejar atrás viejos modos de hacer política. Manuel Antonio Garretón y un equipo de sociólogos políticos propuso la noción de "matriz sociopolítica" (MSP)[3] como un recurso teórico que permite comprender las relaciones entre los actores más relevantes que subyacen a estas transformaciones y a las prácticas políticas que los acompañan. Una matriz sociopolítica:

> se refiere a relaciones entre el estado, una estructura de representación o un sistema de partidos políticos (para agrupar demandas globales e implicar políticamente a sujetos) y una base socioeconómica de actores sociales con orientaciones y relaciones culturales (lo que incluye la participación y diversidad de la sociedad civil fuera de estructuras estatales formales) todo ello mediado institucionalmente por el régimen político (Garretón 2004: 17).

Desde luego que es cada vez más difícil observar la vida política y social de los países latinoamericanos de modo unificado. En los primeros años de este siglo XXI, era posible notar diferencias en las formas de hacer frente a las tensiones generadas por la globalización entre los casos de Chile y México –por poner dos ejemplos de países que compraron el paquete completo de la integración al mercado global– y las experiencias brasileña y argentina –que se reservaron una cierta capacidad reactiva frente a ese fenómeno–. No obstante, sin pretender concluir que hay una explicación causal que dé cuenta de la dinámica económica, social y política de los países latinoamericanos, sí es posible hacer observaciones sobre los modelos sociopolíticos que imperan en distintos momentos.

Garretón propone que en los países latinoamericanos acontece una desestructuración de lo que llama la "matriz estatal-nacional-popular", vigente desde la década de 1930 a la de 1980. Ésta tenía al Estado como un símbolo e institución de unidad, y desempeñaba un papel central en sus funciones para asignar recursos por medio de políticas sociales y redistributivas, "lo que ha llevado a algunos a denominarla

---

3 Hay varios textos donde el sociólogo expone este concepto. Uno de los más amplios es el que compiló bajo el título *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva matriz Sociopolític*a (Garretón 2004).

matriz Estado-céntrica" (Garretón y Espinoza 1993: 141). En esta matriz, la forma más eficaz de acción colectiva era a través de las movilizaciones políticas directas, en tanto que era notable la ausencia de relaciones institucionales bien establecidas entre sus diversos componentes.

En el plano económico, el desarrollo era hacia dentro a partir de la industrialización, la autonomía nacional y la integración de las clases medias y los sectores populares organizados. La acción social estaba subordinada a la política –independientemente del grado de representación de los sectores sociales–. Las características de la economía y la geopolítica internacionales fueron determinantes durante la emergencia de esta matriz sociopolítica y mantuvieron su importancia durante su apogeo (Garretón 2004: 25).

En la década de 1970 empezaron los cambios y las tensiones internas que condujeron a una descomposición gradual de la matriz y a una recomposición parcial y desigual –apoyada en algunos países de dictaduras militares–, que ahora estaría organizada alrededor del mercado y en principios neoliberales (Garretón y Espinoza 1993: 136). Entonces la matriz neoliberal se extendió a otras regiones cuando el impacto de la crisis de la deuda obligó a desmantelar el viejo esquema de relaciones sociopolíticas.

Más tarde, la configuración sociopolítica de los años ochenta y noventa se sobrepuso a la prolongada desarticulación de la matriz estatal popular y a los progresivos impulsos por construir otra, ahora de tipo neoliberal, e impulsada por el mercado y las luchas por resistir la imposición de esta última. Los esfuerzos por salir de esta situación no dieron lugar, según Garretón, a una clara matriz sociopolítica, sino a tendencias no siempre precisas ni integradas en un proyecto nacional único que apuntara a nuevas clases de relaciones entre el Estado y la sociedad, mucho menos la posibilidad de reconstruir una matriz sociopolítica. Con todo, Garretón proyectó una MSP *multicentrada* emergente que poseía características opuestas tajantemente a las dos anteriores. Esta se configuraba a partir de sus vinculaciones con la economía mundial y por el reforzamiento de la autonomía, complementariedad e interacciones entre el Estado, el sistema de representación y la sociedad civil (Garretón y Espinoza 1993: 143-144).

Aunque al final del siglo XX hubo importantes cambios en estas matrices –como señalaremos al final de este texto– podemos iniciar una reflexión sobre la gestión cultural con los elementos propuestos por Garretón. Así, nos preguntamos por las implicaciones que tuvo la conformación de las distintas matrices sociopolíticas desde el punto de vista del Estado y la gestión a lo largo del siglo XX e inicios del actual. Durante el periodo nacional-popular la etapa de política de masas no estuvo asociada al despliegue de la democracia política, por el contrario, la política se organizó en torno a la autoritaria intervención y regulación del Estado, impregnando

todas las relaciones sociales. Eran los canales políticos organizados en torno al Estado los que producían integración o exclusión y marginación o participación en los recursos públicos. En este mismo ambiente, el Estado produjo y reforzó espacios culturales comunes vinculados las más de las veces al sistema educativo.

La transformación de la matriz nacional popular debilitó el papel del Estado como estructurador de la sociedad. La globalización y el neoliberalismo propusieron nuevos modelos de desarrollo que condujeron a una desintegración del tejido social, expresada en nuevas formas de vida urbana, inseguridad, criminalidad, individualismo, desigualdad, precarización, desconexión, etcétera. Para muchos estudiosos, estas manifestaciones tienen como trasfondo la reducción del papel del Estado en todos los campos de la vida social. Por tanto, del decisivo papel que tuvo en el desarrollo durante el periodo nacional-popular, dejó de ser un testigo de la disolución de lo público y, en cambio, se acrecienta su papel de mediador entre diversos actores sociales. Ya no es el Estado el conducto para el acceso a bienes y servicios, sino que ha asumido un papel subsidiario que intenta corregir los problemas que genera el mercado.

También es posible observar en algunos espacios nacionales que se intentó desarrollar una nueva esfera pública, no directamente identificada con lo estatal, en la que los medios de comunicación y las instituciones públicas reciben una autonomía que intenta representar la sociedad y dar cauce a la democracia y los derechos ciudadanos. En muchos países de la región, como lo fue en México, hubo una transformación de la gobernabilidad en aras de ceder a comisiones autónomas poderes que antes estaban reservados al Estado en cuanto árbitro de la competencia, las comunicaciones, la evaluación de la acción pública, las elecciones, la banca, la información estadística y hasta la acción cultural.

De igual forma, se han puesto en marcha procesos más o menos decididos para derivar a regiones o municipios muchas de las responsabilidades que descansaban en un Estado central. Incluso, se ha abierto un espacio para revalorar la diversidad frente a la visión oligárquica y nacional-popular que pretendía fundar una identidad única. El Estado entonces se hizo un campo de disputa en cuanto administrador y gestor del bienestar; respecto al acceso de los ciudadanos, al pleno ejercicio de sus derechos democráticos.

Las modalidades de la gestión pública se han identificado –siempre en términos amplios– con el rol asumido por el Estado. En la matriz estatal-nacional-popular, en la que el Estado tiene el papel central, la gestión es el instrumento mediante el cual este cumple sus objetivos, y el personal que realiza esas tareas se identifica y adquiere en muchas ocasiones ese papel mistificador con que el Estado se asume. La gestión y los gestores se vuelven celosos promotores de las tareas del Estado, asumen compromisos políticos y cívicos de los cuales se deriva la distribución de

los recursos y, con frecuencia, se comportan hacia el Estado como si este fuera un patrimonio del grupo que lo gestiona.

Bajo una matriz neoliberal o multicentrada, el Estado y la gestión se vuelven permeables a las fórmulas empresariales y a las pautas internacionales. Los altos cargos de la gestión pública son entregados a personas provenientes de otras esferas, como las grandes empresas, las universidades o las instituciones internacionales. La gestión deja de ser una carrera y se convierte en un flujo horizontal que transita de la empresa a la administración y viceversa, donde los valores con los que trabaja tienen rasgos empresariales o ciudadanos.

Una segunda implicación son las capacidades y valores que la gestión pone en juego. En la matriz clásica, la lealtad al Estado y a sus representantes fue uno de los valores fundamentales –más allá de las capacidades técnicas–. En la matriz neoliberal y multicentrada, en cambio, las capacidades y calificaciones personales de los gestores tendieron a ser más apreciadas que la lealtad política.

Desde el punto de vista de las prácticas, en la matriz tradicional estatal popular la iniciativa de los gestores se circunscribía a la audacia para llevar a cabo los programas diseñados y a las directivas políticas. A veces con heroísmo, muchos gestores públicos se entregaban a un ideal de realización de los objetivos populares, incluso arrostrando riesgos personales. En la matriz neoliberal o multicentrada la responsabilidad de los gestores también implica una fase más reflexiva, planificadora, es decir, más que audacia personal, requieren inteligencia para identificar e integrar diversas miradas en la realización de los objetivos públicos.

La gestión cultural en los orígenes del Estado nacional-popular

El gestor cultural no es un actor nuevo en la escena cultural de América Latina, podemos rastrear ejemplos importantes a lo largo de todo el continente. Aquí proponemos tres casos que pueden ilustrar modelos diferentes de gestión cultural en la época de formación de los Estados latinoamericanos, como Estados modernos, de inicios a mediados del siglo XX.

En México, José Vasconcelos (1882-1959) ha sido considerado el gestor cultural por excelencia del Estado postrevolucionario. Fue impulsor de la alfabetización a través de una campaña que movilizó a cientos de jóvenes y adultos,[4] además

4 De hecho, fue la primera campaña de alfabetización posterior a una revolución social, como luego se hizo en Cuba y Nicaragua.

fue creador de instituciones, mecenas de las artes,[5] editor, maestro, funcionario… Hizo de la promoción cultural el gran recurso del que echó mano el nuevo Estado posrevolucionario para su consolidación en los años veinte, y su huella está aún presente. Tras Vasconcelos encontramos el desarrollo de la gestión cultural en los bordes que conectan este campo con otros, como la educación, el desarrollo comunitario, la salud o la producción artesanal y agrícola.

En otro extremo del modelo de intelectuales-gestores culturales latinoamericanos, encontramos promotores que desarrollaron su actividad fuera de las instituciones e incluso en contra de ellas. El historiador Ronald Wilson nos presenta a Luis Emilio Recabarren (1876-1924) en su incesante lucha por la construcción de la organización y conciencia de clase de los trabajadores, asimismo, echó mano de todos los recursos, especialmente de la educación y el arte.[6] Por ello, Wilson (2010) se acerca al fundador del Partido Comunista de Chile y lo describe "como un educador, gestor cultural y propagandista". Para 1917, año de la Revolución Rusa, Recabarren ya había experimentado diversas rutas para el crecimiento cultural de la clase obrera, entre las que destaca la prensa y el teatro.

La creación de la prensa obrera no solo generó diarios a favor de los intereses de la clase trabajadora, sino que sus locales fueron centros de irradiación de la cultura obrera. Un ecuatoriano avecindado en Iquique, David Barnes, recuerda que arrendó a Recabarren una casona en Barros Arana, casi esquina de Sotomayor –un espacio en un barrio netamente obrero repleto de conventillos y cités– para instalar la imprenta de *El despertar de los trabajadores*: "La casa estaba junto a una escuela de niñas (...) El segundo piso era una azotea que servía de teatro" (Wilson 2010). El 16 de enero de 1912 aparece el primer número del periódico.

En ese ambiente, Recabarren crea el Círculo Cultural y Artístico, organiza el Conjunto Infantil Arte y Libertad –a cargo del tipógrafo argentino Mariano Rivas–, el Círculo Arte y Revolución –dirigido por Jenaro Latorre–, la estudiantina Germinal y el Coro Obrero, que fueron instituciones que tuvieron una amplia repercusión en la difusión de la cultura popular.[7] Lo cierto es que el teatro, especialmente aquel de carácter popular, germinó en el norte de Chile con Luis Emilio Recabarren, cuando el dirigente obrero creó esta serie de grupos y centros culturales (Wilson 2010).

---

5 Vasconcelos fue el impulsor del muralismo mexicano, que nació precisamente en la Universidad Nacional y en los muros del edificio de la Secretaría de Educación Pública.

6 Las impresionantes imágenes de su funeral no hacen sino confirmar la enorme influencia y afecto que a sus 48 años de edad había alcanzado entre los sectores populares chilenos: http://www.youtube.com/watch?v=gqi82eHKxzw

7 Datos recopilados por Pedro Bravo Elizondo (1991).

Desde luego que no es nada sorprendente la adhesión casi inmediata de Recabarren a la Revolución de Octubre. De hecho, es más interesante el que Vasconcelos haya encontrado en Anatoli Lunacharski, comisario del pueblo para la educación durante los años veinte en la URSS, una inspiración a su propio trabajo cultural. Posiblemente no fue el impacto del movimiento de la *Proletkult* –un movimiento doctrinario y rupturista–[8] lo que le deslumbró, pero sí lo fue el extraordinario despertar de las masas una vez destruida la autocracia; fenómeno coincidente con el despertar cultural mexicano de los años posteriores a la movilización armada de la segunda década del siglo XX.

Por su parte, podemos suponer que en su viaje a la Unión Soviética en 1923 Recabarren vio confirmadas sus tesis sobre la cultura socialista. Así, en el documento que elaboró sobre las impresiones de su viaje a Rusia a fines de 1922 abarca casi todos los temas, aunque más se refiere a las condiciones de los trabajadores y campesinos y a la organización del Estado, y tiene especial interés en mostrar el carácter irreversible de la revolución proletaria. Sus comentarios acerca de la educación y la cultura son breves, pero contundentes. Por ejemplo, en el parágrafo "Algunas otras observaciones", dice:

> La tarea de la educación y de la cultura es en Rusia una preocupación constante de todas las personas que comprenden que solo un pueblo instruido y culto puede ser capaz de establecer un sistema social donde la felicidad y la perfección se desarrollen progresivamente.
>
> Lo que más ha admirado al mundo burgués, ha sido la grandiosa organización de la educación en Rusia, bajo un sistema y condiciones que ningún otro país ha podido establecer, ni se han preocupado de ello por cuanto en los países capitalistas no tienen interés los gobernantes en la verdadera instrucción popular. Los países gobernados por un sistema capitalista solo tienen interés en mantener la esclavitud de las grandes masas del pueblo, para realizar fácilmente la explotación, cosa que no es fácil hacer con un pueblo instruido (Recabarren 2019).

8 Al triunfo de la revolución, Bogdanov fundó y dirigió el movimiento artístico proletario llamado *Proletkult*. Se trató de un proyecto radical en cuanto a su concepción de la cultura, en el que propuso la destrucción total de la "vieja cultura burguesa" a favor de una "cultura proletaria pura" del futuro. En 1918 el movimiento fue definido como "una nueva ciencia, un nuevo arte, una nueva literatura y una nueva moral, que están preparando a un nuevo ser humano con un nuevo sistema de emociones y creencias", definición citada por Ricardo de la Guardia (2017). Al principio el *Proletkult*, como otros movimientos culturales de corte radical de la época, tuvo apoyo financiero del gobierno bolchevique, pero a partir de 1919-1920 la dirección bolchevique se volvió hostil al movimiento. Los máximos líderes políticos de la revolución, Lenin y Trotski, no compartieron esta visión de la nueva cultura proletaria. Puede saberse más del *Proletkult* en Walsh (2006) y en el capítulo 7, "Rusia a través de la lente soviética" de Figes (2010).

Probablemente, tras esta experiencia su ideario político se fortaleció con la intención de impulsar una cultura obrera que concebía como autónoma, distinta y contrapuesta a la cultura burguesa. En esos márgenes, él construyó toda su visión teórica y práctica del quehacer de su clase en la lucha por el socialismo.

Vasconcelos –montado sobre la ola de creatividad que produjo la Revolución Mexicana– y Recabarren –como un *Gramsci* anterior a Gramsci en cuanto promotor de la cultura popular– son dos ejemplos de arrebatados impulsores de la cultura, ambos arraigados en la 'nacionalización' de los valores culturales y el fortalecimiento de la identidad entre los sectores subalternos. Al contar Vasconcelos con la fuerza de un régimen que empezaba a definirse como un Estado social, los proyectos que desarrolló fueron de mayor alcance que el trabajo de Recabarren, circunscrito a las posibilidades que le otorgaban su organización política y los sindicatos, pero ambos muestran las potencialidades del trabajo cultural como recurso para orientar simbólicamente un proyecto de desarrollo.

Un ensayo reciente sobre José Vasconcelos escrito por Rafael Mondragón (2024), nos descubre a un pensador narcisista y autoritario enormemente creativo en cuanto a levantar proyectos, revistas e incluso un pensamiento educativo hecho de recortes de muchos otros autores. También describe al líder que supo rodearse de fieles a los que permitió desarrollar una gran iniciativa artística, literaria e institucional –ni más ni menos con ellos forjó la Universidad Nacional y la Secretaría de Educación Pública que ahora nos admiran–, siempre bajo el velo tutelar de un proyecto que anhelaba la homogeneidad cultural y la difusión de la cultura clásica universal.

Hasta cierto punto, la Semana de Arte Moderna que se realizó en Sao Paulo del 11 al 18 de febrero de 1922 tuvo un efecto similar en cuanto a desatar un proceso de largo alcance en la promoción de la cultura en Brasil.[9] Promovida por el llamado "grupo de cinco" –los escritores Mario de Andrade, Oswaldo de Andrade, Menotti del Picchia y las pintoras Tarsila de Amaral y Anita Malfatti–, la semana fue un proyecto de búsqueda de la nación brasileña a cien años de haber logrado la independencia, y a la luz del fracaso europeo que supuso la Primera Guerra Mundial. El modernismo que postulaban los intelectuales y creadores en

9 La Semana representó con el tiempo una transformación del lenguaje en la búsqueda de la renovación, la libertad creadora y la ruptura con el pasado. Al mostrar su inconformidad con las pautas clásicas del trabajo artístico, como la poesía parnasiana, los jóvenes poetas, músicos y artistas plásticos buscaban un lenguaje en diálogo con lo moderno –por ejemplo, con la sociedad industrial– y con lo brasileño. De ahí que habría que ver la ruptura, tanto con el pasado, como con las formas dominantes del arte importadas de Europa. Puede verse un video de ocho minutos –ciertamente un trabajo escolar– que nos permite apreciar algunos aspectos de este importante suceso artístico y político: http://www.youtube.com/watch?v=2kCuv53BYOI

ese evento incorporaba, tanto la confianza en el progreso y la industrialización, como la búsqueda de un destino propio al margen de los modelos europeos.

En definitiva, la Semana de Arte Moderna, nacida en el teatro municipal de San Pablo e irradiada a todo el continente, resaltó aquello que se pensaba que eran los valores nacionales y articuló, esencialmente, una visión futurista del mundo, lo que sirvió para potenciar la aparición de otros movimientos como el tropicalismo. En lo político, contribuyó a fortalecer las raíces del Brasil y el desarrollo de una visión cosmopolita y moderna para la construcción de un país más integrado, por ejemplo, a través del planeamiento de la construcción de Brasilia (Della s. f.).

Muchos intelectuales brasileños del periodo otorgan a este ambiente una notable influencia en el desarrollo de su país, aunque no se haya traducido en una política gubernamental o en grandes instituciones de la cultura brasileña. Sin embargo, la figura más notable del grupo, Mario de Andrade (1893-1945), expresó un impetuoso espíritu para llenar los vacíos que percibía en la sociedad y la cultura brasileña.

> Ser brasileño está muy cerca de no ser nada; al menos, dice M. de A.[ndrade], en la medida en que los franceses, los mexicanos, los "jorubás" (como insiste el autor en escribir ¨joruba¨) tienen carácter, es decir, son algo, tienen una "entidad nacional". Los brasileños aun no son, de la misma manera que [en] "un muchacho de veinte años; uno más o menos puede percibir tendencias generales pero todavía no es momento de afirmar nada". Pero, sin embargo, allí fuera –o mejor allí dentro– había algo: una creatividad popular, mucho más activa cuanto más alejada de los centros urbanos… (Giobellina 2006: 548).

Mario de Andrade es un pensador con una gran amplitud de intereses intelectuales y artísticos. En los años veinte su actividad se centró en la poesía y la crítica, principalmente a través de la revista *Antropofagia*[10] que fundó junto con Oswaldo de Andrade; en los treinta, en medio de la inestabilidad política de la época, se movió para fundar junto con el antropólogo Paulo Duarte (1899-1984) el Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo, del que fue director. El objetivo del Departamento, según el acta de fundación, era "conquistar y divulgar para todo el país la cultura brasileña", una tarea que muestra el sentido "nacional" de la promoción cultural que querían dar al trabajo del departamento municipal. Su ámbito de competencias entonces era bastante amplio: supervisaba la investigación cultural y demográfica, estaba encargado de

10 Más que una revista, se trataba de un movimiento o una declaración estética. "(…) el 'Movimiento antropofágico', se basaba en el principio de que en el Brasil 'deben fagocitarse las vanguardias extranjeras de acuerdo con las realidades nacionales'. La Semana de Arte Moderno es pues el punto de partida de una nueva forma de concebir la creación, que va a caracterizar al arte y a la literatura actuales del Brasil" (UNESCO 1986: 38).

la construcción de parques y lugares de recreo y contaba con una importante sección de publicaciones.

Andrade ejerció su cargo con gran ambición y puso especial empeño, junto con Duarte, en el trabajo sobre el folclore –en particular con las misiones de investigaciones folclóricas, una especie de proyecto antropológico orquestado para la búsqueda del núcleo de la cultura brasileña–, la música popular y la gastronomía, al tiempo que organizaba numerosas representaciones, conferencias y exposiciones. Su trabajo fue de tal impacto que "'No sería exagerado afirmar que la experiencia del Departamento de Cultura implica el surgimiento en Brasil de la propia noción de política cultural', explica Roberto Barbato, autor de Missionários de uma utopia nacional" (Haag 2004).

De este modo, escribe otro investigador sobre el periodo:

> Sao Paulo, con un tercio de extranjeros en su población, se convertiría en la cuna de la nación brasileña; decía Paulo Duarte: "La Nación todavía era algo a ser descubierto e inventado". El papel del Departamento, como establecía su acta de constitución, era "conquistar y divulgar para todo el país la cultura brasileña", sintetizando lo que dice esta autora: los bandeirantes[11] habían desbravado el país todo, los intelectuales tendrían en 1935 el mismo papel" (Giobellina 2006: 556).

Mario de Andrade empujó la creación del Departamento en una época en la que el gobierno de Getulio Vargas, a través de Gustavo Capanema, estaba creando las primeras instituciones nacionales de cultura. Se trató de una etapa fundacional que tuvo gran repercusión en las políticas culturales brasileñas por muchos años, no sin ser objeto de críticas. Daryle Williams señala:

> La dependencia del régimen de Vargas de la una muy amplia red de agencias federales encargadas de la administración cultural reflejaba una aguda conciencia entre políticos, educadores, artistas, intelectuales y ciudadanos comunes de que la administración de la cultura podría ser una poderosa arma para administrar la Brasilianidad. Bajo el manejo de un pequeño número de miembros de las élites políticas y culturales, muchos de ellos provenientes de Minas Gerais, el régimen de Vargas construyó

11 Los bandeirantes son una figura muy apreciada en la historia tradicional de Brasil. Fueron los colonos que desde el siglo XVI penetraban, sobre todo desde Sao Paulo, en los territorios interiores del país agrupados en bandas armadas para atacar a los indígenas, hacerlos esclavos y venderlos principalmente a las haciendas. Hoy puede ser fácil identificarlos como una especie de bandidos, pero en Brasil fueron reconocidos como personajes heroicos por extender la frontera incluso más allá de los límites marcados por el Tratado de Tordecillas.

> una red de instituciones federales de gestión cultural que actuaron como centinelas en la gran lucha por controlar lo brasileño. Estas instituciones fueron ejemplos de los a veces paternalistas, típicamente autoritarios e inevitablemente nacionalistas procesos de construcción del estado y la nación que caracteriza la moderna historia política brasileña.
>
> No es coincidencia que los presidentes Collor de Melo (1990-1992) y Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) propusieran drásticas reformas a las relaciones del gobierno federal con la cultura con la esperanza de revertir los patrones del estado establecidos bajo el gobierno de Vargas… (Williams 2001: 52).

Gestión cultural e institucionalidad cultural

Vasconcelos, Recabarren y Andrade representan tres modelos de intelectuales que ven en la cultura el recurso para la construcción de la nación. Vasconcelos se monta en el imponente aparato de la Universidad Nacional y de la nueva Secretaría de Educación Pública, para conducir un amplio proyecto de creación de una cultura nacional y de difusión de las producciones artísticas. El ideal humanista de Vasconcelos calzó en sus inicios con la disposición de los artistas para abrir una nueva fase en la relación con el Estado, y en la de este con la sociedad a través de la cultura. Se trataba para Vasconcelos de superar la barbarie a través del arte, de dejar atrás la muerte y la violencia que tanto asustaba a las élites y a ciertos sectores de la intelectualidad, en favor de un proceso creativo.

En este camino había que apartar lo que no fuera útil a la construcción cultural de México para dar lugar a un país nuevo a partir, como decía Vasconcelos, de lo mejor de las culturas indígena y española. Pero el ideal renacentista vasconceliano –en el sentido de proyecto de nación– pronto fue llevado más allá por los muralistas. Estos no trataron simplemente de superar el México violento, sino de plasmar la propia alma popular en los muros de los edificios públicos. Más que una obra plástica, se trataba de una revelación, de hacer que el propio pueblo se contemplara a sí mismo en los corredores, ábsides y cubos de las escaleras de San Ildefonso, el ex convento de San Pedro y San Pablo o los muros de la Secretaría de Educación Pública.

Recabarren piensa en sentido opuesto: dotar a la clase obrera de los instrumentos para fortalecer su lucha, para interpretar a la sociedad y combatir al Estado oligárquico. Una muestra de la clara radicalidad de su pensamiento es el dato que apunta Álvaro Kaempfer de una conferencia impartida por Recabarren el 3 de septiembre de 1910, en la que

> criticó fuertemente las celebraciones oficiales de la independencia y espetó su rechazo a la desmemoria que nutría la celebración oficial. De manera que «cuando la oligarquía se preparaba para celebrar con gran boato su siglo de vida republicana», afirma Alejandro Witker Velásquez, Recabarren «expresó, por primera vez una visión obrera de la historia de Chile, sometiendo el orden social a una crítica profunda» (Kaempfer 2011: 151).

Andrade, por su parte, considera la acción cultural como el medio para descubrir al país, explorando los segmentos más alejados de la vida moderna y urbana. El modernismo sería un intento de superar lo tradicional y lo extranjero en favor de la construcción de una cultura brasileña. Por tanto, su idea de ir al pueblo no es con el sentido "evangelizador" de Vasconcelos, sino una empresa fáustica para hacerse con la verdadera sabiduría del alma brasileña.

La época se caracterizó por la creación de muchas instituciones culturales, aunque casi todas ellas funcionaban de manera autónoma y aislada. Solo el peso intelectual de los grandes promotores culturales de esa época permitió superar el atomismo, y tras de ellos, un ejército de promotores culturales se movió en diversos sentidos: educación, arte, patrimonio, educación artística, investigación del folclore, artesanías, mejoramiento de la vida rural, etc. En ese sentido, la suerte de sus proyectos va a estar directamente relacionada con la capacidad de crear o influir en instituciones que sirvieran de cobijo a estas acciones.

En México, la Secretaría –en ese entonces ministerio– de Educación Pública, creada por influencia de José Vasconcelos en 1922, definió en su primitiva organización interna tres departamentos, alfabetización, bibliotecas y bellas artes. Tres campos que integraban el hacer educativo del momento: alfabetizar a un país mayoritariamente no letrado, bibliotecas como un anhelo de crecimiento intelectual del pueblo mexicano y bellas artes, que era la gran tarea civilizatoria. Posteriormente, el Departamento de Arqueología que dependía de la Secretaría de Agricultura pasó al ámbito de la Secretaría de Educación, y en los años treinta y cuarenta se crearon los institutos nacionales de Antropología e Historia, en 1938, y el de Bellas Artes y Literatura en 1946 (OEI s. f.).

En Brasil, la iniciativa de Mario de Andrade para crear el Departamento de Cultura y Recreación del municipio de Sao Paulo, es una muestra de la tendencia del Estado brasileño, hasta los años treinta, de dejar la atención de las demandas sociales de educación, salud, trabajo y cultura a los gobiernos locales y regionales. Sin embargo, al sobrevenir el gobierno de Vargas en 1930, el gobierno federal se propuso asumir un papel preponderante en las políticas sociales –incluido el campo de la cultura– con un tono indudablemente centralista y autoritario.

Williams analiza este periodo como un tiempo de guerras culturales contra las viejas pautas de la oligarquía y, al mismo tiempo, con el objetivo de hacer del Estado el gran promotor del desarrollo. Por ello, tras la constitución de 1934 y la elección de Vargas por el Congreso, la reorganización del Estado fue más profunda. El nuevo ministro de Educación y Salud, Gustavo Capanema, reorganizó ambas funciones y dio a la educación un papel fundador de la nación. En un memorándum sentenció que "bajo las provisiones establecidas en la constitución [de 1934] la misión del Misterio de Educación, y del gobierno como un todo, pueden ser resumidas en una palabra: cultura. O mejor, cultura nacional". Incluso, Capanema contempló la idea de renombrar al ministerio como Ministerio de la Cultura Nacional (Williams 2001: 62).

En un terreno más específico, la gestión de Gustavo Capanema se significó por la creación, en 1937, de aparatos culturales de gran importancia como el Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional –convertido en Instituto en 1970–, el Instituto Nacional del Libro, el Servicio Nacional de Teatro (SNT), el Instituto Nacional de Cinema Educativo (INCE) y del Conselho Nacional de Cultura en 1938.

Podemos recorrer varios países latinoamericanos en ese periodo y encontrar procesos parecidos. En Colombia, la Secretaría de Educación creó en 1954 la Subsecretaría Técnico-Cultural en donde agrupó a la División de Extensión Cultural y a la División de Coordinación Universitaria y Alta Cultura.[12] Por su parte, en los años veinte, el gobierno de Chile fundó en 1925 una de las primeras instituciones culturales de alcance nacional. Fue el Consejo de Monumentos Nacionales, cuyo origen puede relacionarse con la reforma del Estado consagrada por la constitución de ese año. Cuatro años después, en 1929, se creó la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, con el objetivo de reunir y coordinar las más destacadas instituciones culturales que se habían formado desde el nacimiento de la república, como la Biblioteca Nacional o museos como el de Historia Natural y el de Bellas Artes, instituciones hasta entonces autónomas y carentes de una política común. La dirección, que dependía del Ministerio de Educación Pública, tenía como principales objetivos dar a sus servicios dependientes una "estructura de coordinación, armonía y concordancia exigida por la *misión cultural* a que en conjunto están llamados".[13]

Una mención especial puede hacerse del caso argentino. En 1935 se creó la Comisión Nacional de Cultura, cuyo propósito estaba relacionado con el fomento artístico, ya que su base normativa es la Ley 11.273 relativa al Régimen Legal de la Propiedad Intelectual. Esta norma establecía que sus doce miembros fueran representantes de instituciones que se consideraban "los núcleos" que participaban

12 http://www.sinic.gov.co/OEI/paginas/informe/informe_20.asp

13 http://www.dibam.cl/Vistas_Publicas/publicContenido/contenidoPublicDetalle.aspx?folio=5632

"en el proceso de creación de nuestros valores artísticos y culturales". El objetivo era que la comisión propusiera actividades al Poder Ejecutivo y "la creación de premios de estímulo y becas de perfeccionamiento artístico, literario y científico dentro del país y en el extranjero" (Niño 2007).

Pero este objetivo, aparentemente técnico, rápidamente se comprometió con la acción y la ideología de ese momento,[14] de modo que muchas de las acciones que se impulsaron desde la comisión tenían que ver con el acercamiento de la cultura a los sectores obreros, preocupación básica de un ala del nacionalismo argentino. La comisión permaneció vigente poco más de veinte años. En 1957 –en el marco de la aprobación de la constitución de ese año– se incorporan al texto los derechos sociales y se crea la Dirección General de Cultura, dependiente del Ministerio de Educación y Justicia.

El papel de los gestores culturales y el compromiso estatal por la cultura

Juan Luis Mejía (2004), en un breve y muy sustancial trabajo, describe la problemática que enfrentaban en ese momento las instituciones culturales. El texto sigue la idea de que ha habido en América Latina tres momentos o etapas de la institucionalización cultural. La primera –ya la hemos tratado– es la creación de instituciones propiamente culturales. Cierto es que muchas de ellas proceden del siglo XVIII, como los gabinetes naturalistas o jardines botánicos, algunas academias y, más tarde, museos, bibliotecas y archivos museísticos. Ya en el siglo XX, con la consolidación del Estado nacional-popular, hemos observado la creación de nuevas instituciones, ahora con una vocación claramente cultural y de prácticas novedosas que tendían a vincular la investigación y la formación artística. ¿Cómo fue el desempeño de los gestores culturales en este periodo?

Al comentar las características de los responsables de las instituciones culturales, creadas por Gustavo Capanema durante el gobierno de Vargas, Williams (2001) señala que el funcionariado con el que echó a andar el proyecto del *Estado Novo*

---

14 Alejandra Niño (2007) refiere la interpretación de Alberto Spektorowsky en *The origins of Argentina's Revolution of the Right*, sobre el periodo de los años treinta y cuarenta argentinos: "Entre las numerosas investigaciones de interés, la tesis de A. Spektorowsky postula la emergencia en la década del treinta de una *nueva derecha* en la que confluyen a modo de síntesis dos vertientes del nacionalismo, antitéticas en un principio, esto es: la 'integralista' –que el autor mencionado identifica con la derecha más reaccionaria– y la 'populista' –que reconoce en FORJA [Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina] principalmente– y cuya máxima expresión adquiere pregnancia durante el gobierno militar de 1943-1946. Entre las características de este pensamiento de *síntesis integralista-populista*, destaca su adhesión a nociones tales como las de *antiimperialismo*, *justicia social* o *modernización económica* cercanas a un *modernismo reaccionario*". Es decir, el periodo del nazismo en Alemania.

brasileño requirió un personal comprometido con las reformas y formado por cuadros conservadores que sostuvieron entusiastamente el giro hacia el Estado autoritario. En general, fue un personal ideológicamente conservador en los cargos directivos e intermedios con algunos funcionarios moderados y liberales. Fueron muy pocos los intelectuales renovadores a los que les fueron abiertas las puertas de la administración pública.

Gustavo Capanema convenció a algunas de las figuras más importantes del movimiento reformista a que participaran –bajo contrato o sin él– en la expansión de las redes de las instituciones federales de cultura, pues el *Estado Novo* se conectaba con su visión de un Brasil moderno. Sin embargo, los modernistas –más a la izquierda– tuvieron muchos problemas para participar directamente en un Estado autoritario al lado de personas ultraconservadoras, aunque el ministro Capanema se esforzó por lograr equilibrios ideológicos que parecían muy difíciles. En fin, la gestión del flamante aparato cultural del gobierno federal era heterodoxa ideológicamente, pragmática, flexible y clientelista, pero totalmente opuesta a decantarse por el modelo europeo fascista con el que simpatizaban algunos personajes de la época.

México también contó con un personal directivo comprometido con el proyecto del nacionalismo cultural. En el imaginario social mexicano aún brilla el proyecto de las Misiones Culturales emprendidas por el gobierno federal en los años veinte y treinta. En 1923, Vasconcelos emitió el Plan de Misiones Federales de Educación, que con diversos ajustes se mantuvo hasta la época del cardenismo. Las misiones eran estancias de alrededor de un mes de un grupo de maestros misioneros, compuesto por

> un jefe de Misión, un profesor de pequeñas industrias, un maestro de música y orfeones, otro de educación física, una profesora de economía doméstica, un doctor para la enseñanza de la higiene y de la vacuna y un maestro competente encargado de las prácticas de enseñanza (Gamboa 2007: 4).

En este sentido, las Misiones Culturales mexicanas fueron muy diferentes a las Misiones de Investigaciones Folclóricas brasileñas impulsadas por Mario de Andrade en los años treinta. Aquellas llevaban la cultura al pueblo, en cambio, las misiones brasileñas intentaban "traer de vuelta el Brasil aun no tomado por la industrialización". Era un esfuerzo por "presentarles Brasil a los brasileños" (Haag 2004).

A diferencia de los funcionarios dirigentes, tanto en el proyecto brasileño como en el mexicano, los cuadros medios eran más proclives a las ideologías modernizadoras y de izquierda, y aprovechaban el tono discursivo de muchos altos funcionarios para dar cobertura a su compromiso político. La célebre

película de Emilio Fernández *Río escondido*, de 1947, presenta la historia de la maestra Rosaura –María Félix–, que acude a una reunión convocada por el mismo presidente de la república para pedir a los mejores y más comprometidos maestros que vayan a los lugares más alejados y peligrosos de la geografía del país a cumplir con el proyecto educativo del Estado. Rosaura padece muchos infortunios por su abnegación político-cultural que son parte del melodrama, pero no es menos cierto que muchos participantes en las misiones culturales y educativas de aquellos años tuvieron que enfrentar a los enemigos de la reforma agraria y del Estado laico con el riesgo de perder sus vidas.

El siglo XX fue el siglo de las ideologías y de los grandes intelectuales, esto no es irrelevante para el campo de la cultura. En Brasil, el educador pernambucano Paulo Freire –quien fue maestro, director y pedagogo– dirigió en Recife el sector de Educación y Cultura del SESI (Serviço Social da Indústria) de 1947-1954, y luego fue superintendente del mismo de 1954-1957. Tras varios años de exilio –que aprovechó enseñando y asesorando proyectos internacionales–, Freire fue profesor en la Universidad de Campinas y luego, en 1989, secretario de educación del municipio de Sao Paulo.

México también contó con grandes luminarias en el campo de la educación y la cultura. En los años cincuenta y sesenta, el poeta Jaime Torres Bodet[15] reorganizó y amplió el número y la influencia de las instituciones culturales, junto con académicos y políticos de izquierda como Víctor Flores Olea.[16] Ambos contribuyeron a que los dirigentes del aparato cultural gozaran de un gran reconocimiento social.

La primera institucionalización de la cultura

Bajo el impulso de la UNESCO, que en 1970 convocó a la primera reunión internacional para discutir los problemas administrativos y financieros de las políticas culturales,[17] se dio en América Latina lo que Mejía (2004) ha llamado el primer momento de institucionalización cultural. Este proceso impulsó la formación de instituciones que unificaran los aparatos culturales construidos en la

15 Torres Bodet fue en su momento un joven colaborador de Vasconcelos en los años veinte, luego secretario general de la UNESCO (1948-1952) y secretario de Educación Pública (1943-1946 y 1958-1964).

16 Flores Olea fue director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, subsecretario de cultura en la Secretaría de Educación Pública (1977-1978) y de Asuntos Multilaterales de la Secretaría de Relaciones Exteriores (1982-1988); representante de México ante la UNESCO (1978-1982) y primer presidente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1988-1992).

17 Se trató de la primera "Conferencia intergubernamental sobre los aspectos institucionales, administrativos y financieros de las políticas culturales", celebrada en Venecia (UNESCO 1970).

etapa anterior. A través de comisiones, viceministerios o ministerios, se gestó una línea de actuación cultural que intentaba una administración mejor integrada en el campo de la cultura.

Este periodo se caracterizó por algunas constantes, la más novedosa fue la atención a las experiencias y recomendaciones internacionales. Una muestra de esta transformación es el robustecimiento de las delegaciones de la mayoría de los países latinoamericanos que participaron en la Mondiacult de 1982,[18] frente a la pobreza de las representaciones de la Conferencia de Venecia de 1970.

Este doble impacto –institucional y político– dio al campo cultural un enorme impulso. El periodo se caracterizó por la autonomización del campo de la cultura del de la educación, y por la reestructuración de la acción cultural. Se inició también la planeación cultural y la capacitación de los cuadros de nivel medio de las instituciones culturales. Ese mismo tiempo es el inicio de una intervención en el campo de la cultura, guiada por definiciones precisas de política cultural. El concepto clave es 'democracia', entendido de dos maneras complementarias: como ampliación del acceso a los bienes culturales y como participación en la toma de decisiones sobre la política cultural.

En los años ochenta sucedió una profunda transformación en las sociedades occidentales, después de tres décadas de crecimiento económico posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Lo que había sido un conjunto de políticas identificadas con el fortalecimiento de la soberanía nacional y el estado de bienestar basado en la solidaridad, cedió su lugar a una mayor interdependencia de los Estados y a un giro de la concepción solidaria del estado de bienestar a una liberal, en la que los ciudadanos vieron decaer los sistemas de salud, educación, vivienda y jubilación.

En este periodo se desarrollan en el terreno de la cultura dos procesos simultáneos, el primero es una nueva concepción de la promoción cultural. Al no ser ya el Estado el único actor de la política cultural, el promotor cultural ligado al Estado debe compartir protagonismo con una figura que actúe como enlace de todos los espacios culturales, sean estos públicos, privados o asociativos. Al nuevo actor se le dio el nombre de gestor cultural,[19] un especialista en el diseño de programas

18 Nos referimos a la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales realizada en México.

19 Con mucha frecuencia se ha desarrollado en América Latina una crítica a la gestión cultural que la presenta como una expresión del giro neoliberal que se expresa, en lo que se refiere a la gestión pública o gestión de gobierno, en la externalización de diversas funciones para adelgazar al Estado y reducir el gasto. Los autores de este texto reconocen que ese proceso ocurrió efectivamente en los años ochenta y noventa, pero no reduce la gestión cultural a esa causa. La época coincide con una ampliación de la democracia y mayor conciencia de los derechos humanos, así como en una búsqueda de mayor autonomía de la sociedad y sus organizaciones con respecto al Estado. Separar la paja y el trigo

que atienden todos los factores de la creación de los bienes culturales, tomando en cuenta los valores de la democracia y la diversidad con la finalidad de satisfacer las necesidades culturales de la sociedad.

En el contexto iberoamericano, el nuevo actor cultural tuvo su origen en los procesos de democratización y los movimientos sociales de España y Portugal, que estuvieron estrechamente relacionados con el protagonismo de los gobiernos locales y la superación de las dictaduras de Franco y Salazar.

En América Latina, fue en países con mayor tradición de participación estatal en la cultura donde el sentido de la gestión cultural pareció ajeno a sus tradiciones, en la medida en que los promotores culturales se definían tanto por los roles que el Estado les asignaba, como por lo que comunidades tradicionales encargaban a los gestores culturales –en cuanto a recursos estrechamente ligados a ella–. Por el contrario, en sociedades con menor intervención pública en la cultura, el papel del gestor fue visto con mayor interés, pues su trabajo venía a llenar un vacío de una manera comprometida con el desarrollo cultural. Desde luego, también interviene la escala del país y el desarrollo de su institucionalidad cultural.

Un aspecto que destacó inmediatamente en la definición de los gestores culturales fue la diferenciación de los perfiles. En general, se definieron tres tipos según las responsabilidades que asumían, estas podían ser de directivo, responsable de programa o responsable de proyecto. Más tarde, la gestión cultural también implicó especializaciones en los diversos campos de la cultura, hasta alcanzar en la actualidad un abanico amplísimo de actividades y tareas.

Segundo momento de la institucionalización: la constitucionalización del pluralismo cultural

A principios del siglo XXI, el debate público latinoamericano sobre diversidad y pluralismo cultural se ha saldado favorablemente a favor de la incorporación de la diversidad en las políticas públicas sociales y de cultura de toda la región. Ha sido un debate en apariencia terso, pues no existen grandes voces contrarias a la aceptación del discurso sobre la diversidad, aunque podrían encontrarse varios resquicios donde se cuelan dificultades para hacerlo efectivo.

---

en la gestión cultural es una tarea necesaria, como lo es diferenciar el autoritarismo e integralismo del compromiso con la promoción popular que tuvieron lugar en la etapa de la matriz nacional-popular de la época anterior. Un texto crítico sobre la gestión cultural que la identifica con las políticas neoliberales, es el de José Luis Castiñeira de Dios (2006): "Crítica de la gestión cultural pura".

Sin embargo, los cruces o tensiones a partir de los cuales se han construido los consensos acerca de la diferencia cultural, son distintos de los que se proponen en *L'UNESCO et la Question de la diversité Culturelle, 1946-2007* (UNESCO 2007), debido a dos características propias de los Estados de la región: la existencia de una numerosa población indígena segregada a partir de criterios raciales y sociales, y los cambios de la economía global que han afectado la capacidad de los Estados latinoamericanos de satisfacer las demandas emanadas del pluralismo y la diversidad.[20]

La superación de las políticas asimilacionistas o integracionistas supuso un giro intelectual en la forma de apreciar las culturas indígenas. La ruta intelectual por la que el antropólogo Guillermo Bonfil[21] se libera de esta interpretación del papel del indio en la sociedad mexicana, tiene su punto de partida en el análisis del discurso sobre el indio y de las maneras de definirlo.

> El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas (Bonfil 1995: 338).

Estas dificultades fueron, en gran medida, resultado de la construcción política y racial del concepto indio a lo largo de la colonia. La aportación principal de Bonfil fue que la "categoría de indio" es una categoría supra étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. En ese sentido, la categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.

---

20 Pese a las diferencias demográficas y de desarrollo social, los indios y afroamericanos han estado presentes en el imaginario latinoamericano de todas las naciones –consúltese Quijada (1994)–. Por otra parte, Aníbal Quijano (2000) describe cuatro trayectorias históricas y líneas políticas que marcan el desarrollo del Estado-nación en América Latina, todas ellas definidas por el modo en que se resuelve la confrontación racial interna.

21 Bonfil (1935-1991) fue un reconocido antropólogo mexicano, promotor del reconocimiento de la diversidad y la autonomía indígena, y firme opositor del proyecto integracionista del indigenismo oficial. Su mirada rebasó el marco mexicano: fue promotor de las reuniones de Barbados, que dieron por resultado importantes declaraciones sobre la autonomía indígena en América Latina. También fue el primer presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología, fundada en 1990.

De este modo, el pluralismo cultural en América Latina se abrió camino a través de la superación de la diversidad negada por el Estado liberal, y de la cancelación de la idea de que solo era posible un solo camino hacia el desarrollo. En este proceso, el debate intelectual y la movilización indígena jugaron un papel fundamental.

> Los movimientos indígenas en América Latina están presentes en la región desde el comienzo mismo de la colonización, pero fue en los años sesenta del siglo XX cuando aparecieron con reivindicaciones políticas continentales. Vinculados originalmente con intelectuales y misioneros conscientes de la opresión que han padecido, la movilización indígena se radicalizó al buscar la autonomía política, cultural e intelectual con respecto a otros grupos sociales. La movilización indígena se articuló a partir de la discusión de demandas comunes y de un sostenido ímpetu por transformar su presencia en los Estados latinoamericanos. *En 1977 los firmantes de la Declaración de Barbados II,*[22] *caracterizaron la situación de los indígenas a partir de tres modalidades: la de los "grupos que han permanecido relativamente aislados y que conservan sus propios esquemas culturales"; la de aquellos que "conservan gran parte de su cultura, pero que están directamente dominados por el sistema capitalista" y la del "sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales a cambio de ventajas económicas limitadas". Sobre cada una de estas situaciones los declarantes se pronunciaban y aspiraban a "culminar el capítulo de la colonización"* (Bartolomé 2006).

Al momento en que se celebraba en Colombia la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales de América Latina y el Caribe en 1978, los movimientos indígenas protagonizaban con discreción una profunda transformación en las relaciones entre Estado y sociedad, y entre cultura y colonialismo. Al respecto, es notable el énfasis que la reunión de Bogotá pone en el pluralismo. La conferencia marca un continuum entre la defensa de pluralismo cultural y la diversidad interna.

La presencia de las reivindicaciones culturales indígenas se asoma en la declaración de Bogotá como la confrontación de imágenes distintas sobre la conquista, el mestizaje o el desarrollo. En cuanto a la conquista de América, algunos delegados la asumieron como una gran empresa cultural y punto de partida de la identidad cultural actual de la región, mientras que otros la caracterizan como una ruptura trágica y destructora de los valiosos aportes intelectuales y materiales de los pueblos precolombinos a la cultura universal (UNESCO 1978: inciso 29).

---

22 Una descripción cuidadosa de las declaraciones y el grupo de Barbados ha sido realizada por Miguel Bartolomé (2006), uno de sus protagonistas. En este mismo libro se reproduce la declaración citada.

La lucha anticolonial y la reafirmación de la soberanía frente a la explotación económica por parte de los grandes centros hegemónicos, han sido el origen de un crecimiento cultural que ha acompañado a las intensas luchas sociales, económicas y políticas de la región. En este marco, algunos observaban la existencia de sociedades duales en América Latina y otros ratificaban el carácter occidental –a la manera latinoamericana, se llegó a decir– de toda la región.

El impulso dado por la Mondiacult de 1982 al debate por las políticas culturales en América Latina fue indudable. Posteriormente, la discusión de instrumentos de cooperación regional encontró un clima favorable en las "Cumbres iberoamericanas de jefes de Estado y de gobierno" que se suceden desde 1991. La XVI cumbre de 2006 ratificó la Carta Cultural Iberoamericana, que explícitamente hace mención a los principios enunciados en la "Declaración sobre la Diversidad Cultural" (UNESCO 2001) y en la "Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales", aprobada en la ciudad de París (UNESCO 2005).

Otro camino seguido en el debate sobre la diversidad es el promovido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En efecto, en junio de 1989 la OIT aprobó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Noruega y México fueron los dos primeros países que lo ratificaron en 1990, y posteriormente lo han hecho Bolivia (1991), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (2000), Dominica (2002), Brasil (2002), Venezuela (2002), Chile (2008), y Nicaragua (2010). Es interesante que, de los 22 países que hasta la fecha lo han ratificado, 15 sean de América Latina y el Caribe.[23]

El Convenio 169 de la OIT ha sido uno de los instrumentos más relevantes para la defensa de los derechos indígenas pues establece procedimientos para examinar las denuncias de estos grupos sobreel incumplimiento de lo señalado por el convenio. Esto se trata de un avance, a pesar de que los pueblos indígenas como tales no están representados sino a través de las delegaciones de sus respectivos gobiernos que eventualmente llegan a denunciar.

Así, la lucha contra la discriminación, la superación del asimilacionismo, las aspiraciones de autocontrol indígena, la inequidad jurídica, las contribuciones universales de los pueblos indígenas y los diversos acuerdos internacionales de la ONU, la UNESCO, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Instituto Indigenista Interamericano, fueron el marco del más

23 Véase: http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/ratifce.pl?C169 y http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314

importante instrumento jurídico internacional sobre los pueblos indígenas, hasta el acuerdo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2006. Por tanto, es entendible que los movimientos indígenas latinoamericanos hayan encontrado en este acuerdo un importante soporte jurídico de sus demandas y movilizaciones.

De esta manera, la construcción de la diversidad o pluralismo cultural en América Latina es expresión de tendencias particulares. En este pluralismo se debe distinguir claramente entre las políticas sobre la diversidad –promovidas por los Estados nacionales– y las que se derivan de las demandas de autonomía de los movimientos sociales –privilegiadamente del movimiento indígena– que promueven una reforma radical del Estado. Estas tensiones tienen varias maneras de expresarse:

> La oposición entre un movimiento humanista de las élites, promotor de la ideología del mestizaje y de la integración, versus los movimientos indígenas promotores del pluralismo cultural.
>
> La tensión entre los modelos eurocéntricos de desarrollo y modernización, frente a la reafirmación de la soberanía y la identidad nacional.
>
> La oposición entre el uniformismo social y legal basado en la ciudadanía individual, y la creación de modelos estatales que cobijaran a los pueblos y comunidades indígenas.
>
> La oposición entre el libre comercio y la protección de los bienes culturales como factor de identidad y la creatividad.

Asimismo, los diversos enfoques privilegian sujetos y dan lugar a estrategias que no siempre caminan por un camino armonioso. Las primeras políticas latinoamericanas que asumieron la diversidad pensaban como protagonistas a los Estados y se empeñaron en producir instituciones culturales que respaldaran tal preeminencia. El patrimonio material fue uno de sus campos de intervención más notables, así como la producción de grandes instituciones nacionales que permitieran la formación y difusión de las creaciones artísticas a fin de fortalecer la identidad nacional local. El centralismo cultural fue una de las consecuencias de estas políticas pues el diálogo cultural se dirigía hacia el exterior a través de intercambios y acciones de cooperación a nivel de Estado. Algunos movimientos autonómicos latinoamericanos, en la actualidad, llegan a compartir algunos de estos rasgos al enfatizar la autonomía y desalentar la interculturalidad.

Las acciones que se pueden identificar como de democracia cultural tuvieron un desarrollo más lento y difícil, pues se trataba de dar a espacio a la diversidad interna. El reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas, las acciones a favor

de la educación indígena y luego de la educación intercultural, la apreciación de los patrimonios locales que posteriormente se fue identificado con el patrimonio no material, la reivindicación amplia de los derechos culturales, así como las luchas por la autonomía política y cultural fueron las expresiones de este proceso. Distintos movimientos sociales como los indígenas, feministas, juveniles, de inmigrantes y de minorías sexuales y religiosas confluyeron en la exigencia de un nuevo modelo de Estado incluyente, plural y solidario. En ese sentido, la descentralización, la participación de la sociedad civil y el énfasis de los actores locales le restaron protagonismo al Estado, aunque continuó siendo el eje de las nuevas políticas de cultura.

La globalización abrió un protagonismo nuevo a la sociedad civil, pensada ahora como una sociedad compuesta por múltiples actores interesados en la creación y en el acceso a los productos culturales. Aunque los Estados mantuvieron un papel fundamental en este periodo, fueron las empresas y organizaciones comunitarias las que han tenido un papel dirigente en el proceso. Por otra parte, el diálogo intercultural es uno de los objetivos asociado al fomento de los intercambios, la disposición de la cultura como recurso es uno de los procesos más notables.

No obstante, la paradoja de este proceso, que ha dado por resultado la aceptación del pluralismo y la diversidad cultural, es que no se ha acertado en construir la institucionalidad adecuada para gestionarla. Este es el agudo planteamiento de Mejía:

> Por lo tanto, mientras de un lado las constituciones proclamaban la diversidad y la importancia de la cultura, por el otro, la realidad conseguía que aquella institucionalidad que debía empezar a jugar un papel fundamental en el desarrollo y efectividad del principio de la diversidad y de los derechos que de ella se derivan, se debilitara cada vez más. La anterior es la gran paradoja que ha existido (y aún perdura) en América Latina, pues aunque se proclamaron grandes postulados sobre la nueva reestructuración estatal y la nueva visión del Estado y la nación, la realidad económica provocó que la institucionalidad ganada pierda peso.
>
> Este es el gran problema al que nos enfrentamos en este momento y la asignatura pendiente de América Latina: se postularon unos derechos sin Estados sólidos que los puedan garantizar. La institucionalidad en la región se encuentra debilitada. Cada vez se entregan más funciones al sector privado y el esquema francés empieza a ser sustituido por el anglosajón. Como consecuencia, el Estado, que debiera ser el garante de los derechos, cada vez pierde más fuerza.

> No tenemos un Estado que garantice los derechos culturales surgidos de las constituciones y los haga efectivos; es débil e incapaz de trabajar para abolir las diferencias sociales. Resulta difícil pensar en un desarrollo humano sin una garantía de los derechos humanos y culturales. Desde mi perspectiva, esta tarea es imposible sin un Estado que los garantice. La realidad de América Latina enfrenta, entonces, una gran encrucijada (Mejía 2004: 2-3).

Neoliberalismo y cultura

En los últimos lustros del siglo XX, a la par del empuje de numerosos movimientos sociales y de la sociedad civil por democratizar la sociedad y romper con los proyectos integristas de los Estados autoritarios, se abrió un periodo de transformaciones socioeconómicas que pugnaban por un mercado global y una transformación del papel de los Estados nacionales. Aunque es difícil definir qué es el neoliberalismo más allá del debilitamiento del estado de bienestar, ocurrieron importantes transformaciones en los hábitos y formas del trabajo cultural.

Por un lado, la oferta y el consumo cultural se ampliaron considerablemente en cuanto a la cantidad de bienes y servicios, por otro, nuevas consideraciones ideológicas sobre la organización de la producción cultural y su papel en la economía y la política se extendieron en casi todos los sectores de la producción de bienes simbólicos –la aportación de la cultura iberoamericana a la economía es del 2 al 4% del PIB y de 1.7% de los empleos–.[24]

Sin duda, el individualismo y aislamiento de los ciudadanos en el periodo neoliberal fue una de sus marcas, posiblemente lo fue en mayor grado en algunos países que en otros. En 2002, el estudio del PNUD sobre Chile que quiso responder a la pregunta ¿Quiénes somos los chilenos? Señaló que el país vivía un profundo cambio cultural, en el que ocupaban un lugar primordial las dinámicas de la globalización de la sociedad e individualización de las personas, la centralidad del mercado y las nuevas tecnologías, lo que afectaba la vida cotidiana de los ciudadanos. Así, nuevas dinámicas en la producción de experiencias y en el significado de lo social promovían un amplio despliegue de la individualización; esto debido, entre otros factores, a que "La centralidad del mercado trastoca las maneras en que los chilenos viven juntos".[25]

---

24 La investigación en la que se basan estos datos es: *La contribución de la cultura al desarrollo económico en Iberoamérica* (CEPAL-OEI 2021).

25 Los elementos mencionados corresponden en general al apartado de "Tesis sobre los cambios y desafíos culturales de Chile" (PNUD 2002: 18).

Fue importante reconocer, como se deriva de otros estudios, que el discurso neoliberal no solo correspondía a las élites. También se movía en el terreno de los grupos subalternos, precisamente, construyó dispositivos retóricos que canalizaban los imaginarios y los deseos de los sectores populares, sobre todo cuando los movimientos sociales entraban en contacto con fundaciones internacionales que les imponían líneas de actuación. Esto último es relevante porque incluso en el seno de los movimientos sociales era posible observar nuevas formas de organización y participación ciudadanas.

Así, el neoliberalismo entendido tanto como una transformación de las pautas de comportamiento individual y escasa solidaridad social, como la constitución de una configuración sociocultural, ha repercutido en la organización de la cultura más allá de las políticas públicas que la atienden y obliga a pensar en sus efectos. ¿Cómo ha afectado la gestión cultural en los últimos años? Autores como Laval presentan el proyecto neoliberal como una secuencia conceptual de la visión productiva del mundo a la visión empresarial, y de esta a una extrema subjetivación –ultrasubjetivación la llama– de la vida social que ha dado lugar también a una reorganización del espacio político e institucional a fin de acompañar este proceso (2018: 2).

Consecuentemente, no basta ahora que en la formación artística se transmitan las técnicas y la historia del arte a los jóvenes; hay que dotarlos ahora de armas para poder valorar su trabajo más allá de las instituciones tradicionales –como la galería o el foro escénico–. Deben asumir su capacidad de emprendimiento, nuevas formas de fomento de las artes e impulsar a su manera estas transformaciones. Todo ello bajo la lógica del proyecto apoyado individualmente, donde la antigua compañía o colectivo artístico se disuelve en iniciativas individuales que a su vez contratan a los artistas menos emprendeduristas bajo condiciones de producción muy acotadas en el tiempo y en la proyección creativa.

En este marco de transformaciones la empresa, sobre todo el gran corporativo económico, ha irrumpido con estrépito en el nuevo mundo del arte. Lo que es común en el mundo anglosajón, se ofrece como un nuevo modelo de gestión de las artes en países como los nuestros y a veces con nuevas propuestas de contenido. A las viejas fundaciones, comprometidas por ejemplo con el patrimonio y las artes tradicionales, les suceden nuevas expresiones en las que las vanguardias del arte contemporáneo se hacen eco de estas nuevas relaciones políticas y económicas.

Para el mundo de la cultura, una de las muestras más evidentes de estas transformaciones se puede encontrar en el papel de muchas fundaciones culturales que han asumido un rol vanguardista, como indicadores de las vanguardias artísticas y de las nuevas relaciones del arte con la sociedad y el mercado. En México, por ejemplo, a las viejas fundaciones comprometidas con el patrimonio y las artes tradicionales –como Fundación Cultural Banamex– les suceden nuevas

expresiones como Fundación Jumex, esta última en la vanguardia del arte contemporáneo que hace eco de los nuevos sujetos creativos.[26]

Pero no son el único ejemplo de las transformaciones de la gestión cultural neoliberal. Los medios de comunicación tradicionales han incursionado en este terreno, pero lo han hecho más decididamente artistas y gestores que se mueven en el ambiente de las nuevas tecnologías y de las redes sociales, buscando hacer de las audiencias un recurso para monetizar su presencia en las redes con buenos o malos productos culturales.

Las repercusiones de este tipo de acciones culturales no lo son tanto por el tipo de productos, y tal vez tampoco por su contenido, sino por el cuestionamiento de la acción pública en la cultura que ha tendido a verse constreñida a los terrenos del patrimonio y de las actividades de difusión de la cultura tradicional.

Las guerras culturales

El periodo reciente de la vida cultural en América se está viendo protagonizado por el empuje de movimientos de ultraderecha que tienen diversas agendas y capacidades en los distintos países. Muy contenidas en México y con un gran despliegue en países como Brasil o Argentina, las nuevas acciones culturales viven un lenguaje de confrontación en el que la cultura –tal como se desarrolló en los últimos años del siglo XX– comprometida con la diversidad y la extensión a los grupos más marginados de la vida social, fue identificada como un instrumento del marxismo.

Por tanto, un neofascismo se ha instalado en las oficinas de cultura de varios países o ciudades. Gobiernos regionales quitan el apoyo a proyectos culturales que por lustros se han desarrollado a partir de un esquema de inclusión social. Hoy, en cambio, los enemigos de la cultura para varios sectores son las políticas de recuperación de la memoria, las de inclusión de inmigrantes y las promoventes de la restitución de los bienes expoliados por el colonialismo.

De igual modo, ocupan un papel central en el combate cultural de las derechas no democráticas el feminismo, las políticas de género, el reconocimiento de

---

26 Tomás Ruíz Rivas (2014) da a la apertura del Museo Jumex una notable significación dentro del avance del arte neoliberal, sobre todo porque no provocó un movimiento que lo discutiera habiendo tantos motivos para hacerlo: "lo insustancial de la colección, su ubicación en un distrito que ya es un paradigma del descontrol urbanístico y la avidez inmobiliaria, o simplemente por la posición de su patrono dentro del 1% más rico de México". Tanto más sintomático fue para él que, en otros lugares del mundo, los artistas denuncien la subordinación de las instituciones culturales a intereses materiales o simbólicos.

las diversas formas expresivas de la sexualidad y hasta las defensoras de los compromisos globales por la defensa del ambiente. Entonces, un nacionalismo que parecía rancio y casposo se ha instalado en todos los frentes de la vida pública e incluso en la cultura, y los agentes culturales discuten cómo hacer frente a retos que parecían superados.

Aunque los gestores culturales representan un abanico ideológico muy amplio, hay que reconocer que su compromiso con la diversidad es un acuerdo fundamental. En ese sentido, las búsquedas de su ubicación como agentes de desarrollo en este periodo –difícil para la vida cultural– todavía los coloca como aliados indispensables en la defensa de la cultura como un bien público (UNESCO 2022), sostenido en las expresiones identitarias de los grupos sociales y en la democratización del acceso a las expresiones –tan amplias y diversas– de la cultura.

Reflexiones finales

Hemos hablado de la etapa, hasta mediados del siglo XX, en la que los responsables de los aparatos e instituciones culturales no se diferenciaban simbólicamente de los responsables de organismos de otras áreas de la administración. En este marco, se consideraba que su actividad era algo parecido a los quehaceres de los trabajadores administrativos de instituciones educativas o sanitarias y que básicamente hacían lo mismo: llevar adecuadamente las instituciones de acuerdo con criterios burocráticos, dejando a los altos funcionarios o intelectuales las orientaciones políticas del campo. En otras palabras, un bibliotecario de un centro cultural hacía lo mismo que un archivista en un hospital: llevar diligentemente el inventario y la administración de los recursos.

El giro se dio cuando se fue socializando una política en torno a la cultura que iba demandando conocimiento e iniciativa. Con ello, los arqueólogos o los artistas –plásticos, músicos, escénicos, etcétera– cobraron consciencia de su papel en la conformación de una nación fincada en la historia y en tradiciones culturales que buscaba un lugar en el mundo a partir de su originalidad imaginaria. Nació así la idea del "trabajador cultural" –antropólogo, escritor, intérprete, museólogo, restaurador y varias profesiones igualmente relevantes– inserto en una institucionalidad, que poco a poco extendió su compromiso a los trabajadores administrativos y manuales.

Se trataba de trabajadores especiales que respondían a un compromiso social diferente al de otros empleados. Esto fue cada vez más claro cuando los profesionales de estos campos asumieron un papel en el diseño, la crítica o la vigilancia de los compromisos públicos de la cultura. Lo más relevante fue que estos esfuerzos del sector público coincidieron con la apertura del periodo

neoliberal, que exigió nuevos especialistas culturales no solo en el campo de los medios, sino en el de la gestión de empresas privadas y paraestatales.

Tal vez no se haya escrito tanto sobre la política cultural de un sistema económico, como la gran cantidad de reflexiones que se produjeron sobre el neoliberalismo: individualismo, competitividad, extractivismo, instrumentalización de la naturaleza, desestatización, mercantilización, contención del gasto, privatización, egoísmo, emprendimiento, 'echaleganismo'… Estos son algunos de los rasgos culturales que se atribuyeron al neoliberalismo como antítesis de una cultura solidaria, de clase, compartida, comunitaria, apacible o armoniosa.

Sin embargo, se trabajaron poco las políticas públicas culturales que el neoliberalismo ocasionó. Cada país impulsó políticas con mayor o menor identificación con el neoliberalismo, y muchas de ellas –en realidad– se conformaron como reacción ante el desamparo que trajo la reducción de los presupuestos públicos. Aquí es posible identificar algunos rasgos cercanos al neoliberalismo en las políticas de fomento a la creatividad y apoyo al desarrollo cultural de las comunidades, pero sus responsables no pueden ser vistos como agresivos agentes empresariales.

Con todo, hubo formas indirectas de expresión del neoliberalismo en las políticas públicas de cultura, en el sentido de impulsar la búsqueda de beneficios económicos a través de la territorialización de las unidades culturales, formando *hubs* en algunas zonas de las ciudades o en el tránsito discreto de la crítica a la industria cultural al fomento de las industrias creativas, es decir, el paso del enfoque en el producto a la centralización en el creador-emprendedor.

Neoliberalismo y globalización fueron las marcas de los años ochenta que condujeron a una reconfiguración política y económica del mundo. Los últimos lustros del siglo XX muestran la extraña paradoja de ser un periodo en el que confluyó el neoliberalismo con el impulso que muchas regiones experimentaron para construir sociedades plenamente democráticas, sea en Europa oriental tras la caída de los regímenes socialistas, o en América Latina con el fin de las dictaduras militares.

Pero fueron las luchas por la diversidad indígena, sexual, por la equidad de género, por el reconocimiento de la diversidad religiosa o por los derechos humanos las que sellaron el compromiso de la cultura con la democracia, y con anhelos de que la expresión cultural de la sociedad se realizara sin tutelajes estatales. La gestión cultural alcanzó entonces otro nivel: el de conectar las definiciones públicas en este campo con los intereses de la sociedad, expresados en torno al reconocimiento de derechos, identidades o caminos propios de desarrollo social y cultural.

En la tercera década del siglo XXI, México y el mundo parecen tener otras maneras y áreas de gestión cultural. Podemos pensar que la gestión cultural actual se está remitiendo a tres grandes áreas:

> Transversalidad. El impulso de la transversalidad de la acción pública que implica un interés en la ampliación de las políticas del Estado y de las acciones de la sociedad en la preocupación por la cultura en campos como la salud, la educación, la urbanización o la seguridad. De modo que tratan de integrar una perspectiva cultural en sus programas y lograr con ello una visión en la que la cultura sea valorada por todos los sectores de la sociedad.
>
> Lo íntimo y lo privado. La pandemia sacó a relucir nuevas preocupaciones de la sociedad. La más visible es el miedo, pero otras consecuencias son maneras diferentes de entender la convivencia social y familiar. Está en juego lo que se entiende por vida familiar, intimidad, amistad, compromisos familiares y de pareja. No es una situación exclusiva. En muchos lugares del mundo se discute cómo desarrollar las relaciones personales, la sexualidad –sexo químico, por internet, aplicaciones de citas, aplicación de la inteligencia artificial en las relaciones afectivas, etcétera–, las relaciones de género, la naturaleza y tantos más temas. De este modo, las exigencias de la gestión cultural tienen un nuevo campo de intervención en lo que pudiera ser la cultura de lo íntimo y su crisis para superar los riesgos de abandono o de cultivo de nuevos autoritarismos.

Durante mucho tiempo, la gestión cultural tuvo en la creación de las condiciones de producción, circulación y consumo de los bienes culturales su eje central. En la actualidad, ese compromiso se mantiene, pero de modo más complejo, tanto por las nuevas tecnologías, como por el estallido de formas en que se traducen hoy los bienes culturales. Por ejemplo, la intervención sobre el patrimonio implicaba la intervención sobre bienes físicos. Hoy la materia principal de intervención es más etérea: la memoria, los sentimientos o las imágenes, lo cual lleva a pensar en otros modos de expresar la creatividad.

Sin duda, cada época va marcando las necesidades culturales. El gestor cultural se ocupa de su satisfacción y está empeñado en equilibrar las definiciones públicas –asumidas en un marco de democracia– con las características de los grupos y movimientos locales. Una tarea siempre en conflicto, pero también, siempre creativa.

Referencias bibliográficas

Arnold, Mattew. 2015. *Culture and anarchy. An essay in Political and Social Criticism*. Australia: The University of Adelaide Library.

Bartolomé, Miguel. 2006. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Bonfil, Guillermo. 1995. "El concepto indio en América Latina. Una categoría colonial". En: *Obras Completas*. Tomo I. pp. 337-357. México: INI.

Bravo, Pedro. 1991. *Raíces del teatro popular en Chile*. Guatemala: Impresos D & M.

Castiñeira, José. 2006. Crítica de la gestión cultural pura. *Aportes para el Estado y la Administración Gubernamental*. (23):79-92. http://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/23/07.pdf

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI). 2021. *La contribución de la cultura al desarrollo económico en Iberoamérica*. España: OEI.

De la Guardia, Ricardo. 10 de abril de 2017. Cultura y poder en la Rusia de los soviets. [Conferencia del ciclo "Poesía y revolución"]. Fundación Juan March. https://youtu.be/1pLSvebGdcQ?si=7Ztsjyj2ltV58un0

Della, Alejandro. s. f. Implicancias de la Semana de Arte Moderna de 1922 de Sâo Paulo en el pensamiento latinoamericano desde una mirada rioplatense. *Letras Uruguay*. http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/della_sala_alejandro/implicancias_de_la_semana.htm

Figes, Orlando. 2010. *El Baile de Natasha. Una historia cultural rusa*. España: Edhasa.

Gamboa, Jonatan. 2007. "Las misiones culturales entre 1922 y 1927". Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Investigación Educativa. Mérida, Yucatán.

Garretón, Manuel (comp.). 2004. *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva matriz sociopolítica*. Santiago: LOM.

Garretón, Manuel y Espinoza, Malva. 1993. ¿Reforma del estado o cambio en la matriz socio-política? El caso chileno. *Perfiles latinoamericanos*. (1): 133-170.

Giobellina, Fernando. 2006. Mario de Andrade y la *Missao de Pesquisas Folclóricas* (1938): una etnografía que no fue. *Revista de Indias*. LXVI(237): 543-572.

Haag, Carlos. 2004. De la teoría a la práctica. La historia del Departamento de Cultura de Mário de Andrade. *Pesquisa*. (106). http://revistapesquisa.fapesp.br/es/2004/12/01/de-la-teoria-a-la-practica-2/

Kaempfer, Alvaro. 2011. 1910. Balance y perspectivas: Luis Emilio Recabarren y Alejandro Venegas ante el Centenario. *Araucaria*. 13(25): 147-164.

Laval, Christian. 2018. "Antropología del sujeto neoliberal". Recuperado el 09 de enero de 2026 de: https://www.studocu.com/es/document/

universidad-de-alcala/antropologia-filosofica/antropologia-neoliberal-laval/3171625

Mejía, Juan. 2004. ¿Derechos sin estado? Tres momentos de la institucionalidad cultural en América Latina. *Pensar Iberoamérica*. (7).https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/07/120707.pdf

Mondragón, Rafael. 2024. *El largo instante del incendio. Ensayo biográfico sobre José Vasconcelos*. México: El Colegio Nacional.

Niño, Alejandra. 2007. Instituciones culturales, discurso e identidad. Intelectuales: Nación, Religión y Política. *AdVersuS*. IV(8-9). http://www.adversus.org/indice/nro8-9/dossier/dossier_ninoamieva.htm

Nivón, Eduardo. 2011. "Diversidad y creatividad: los nuevos referentes en políticas culturales en América Latina". Conferencia presentada en Interarts. Marzo 2011. España.

Nivón, Eduardo y Sánchez, Delia. 2012. "La gestión cultural y las políticas culturales". Trabajo presentado en la VIII Versión del Diploma Virtual en Gestión Cultural. Escuela de postgrado, Facultad de Artes de la Universidad de Chile.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). 2022. *Conferencia mundial de la UNESCO sobre políticas culturales y desarrollo sostenible*. Ciudad de México. 28-30 de septiembre de 2022. https://www.unesco.org/es/mondiacult2022/workingdocuments?hub=758

_____. 2007. *L'UNESCO et la Question de la Diversité Culturelle, 1946-2007. Bilan et stratégies. Etude réalisée à partir d'un choix de documents officiels*. Série Diversité Culturelle 3. Francia: UNESCO.

_____. 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Francia: UNESCO.

_____. 2001. *UNESCO Universal declaration on cultural diversity*. Francia: UNESCO.

_____. 1986. La Semana de Arte Moderno de 1922: siete días que conmovieron la cultura. *Correo de la UNESCO*. XXXIX: 38-41. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000071631_spa.locale=es

_____. 1982. *Conferencia mundial sobre las Políticas Culturales. Informe general*. Francia: UNESCO.

_____. 1978. *Conférence intergouvernementale sur les politiques culturelles en Amérique latine et dans les Caraibes*. Colombia: UNESCO.

_____. 1970. *Conferencia intergubernamental sobres los aspectos institucionales, administrativos y financieros de las políticas culturales. Informe final*. Venecia. Del 24 de agosto al 02 septiembre. Francia: UNESCO.

Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). s. f. México. Cultura. *OEI*. http://www.oei.es/cultura2/mexico/indice.htm

Organización Internacional de Trabajo (OIT). 1991. *C169-Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. Ginebra: OIT. https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312314:NO

_____. s. f. Ratificación del C169-Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). *OIT*. https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::p11300_instrument_id:312314

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2002. *Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Chile: PNUD.

Quijada, Mónica. 1994. ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX. *Cuadernos de Historia Latinoamericana*. (2): 15-51.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 201-246. Argentina: CLACSO.

Recabarren, Luis.2019. La Rusia obrera y campesina. Algo de lo visto en una visita a Moscú. *Marxists Internet Archive*. https://www.marxists.org/espanol/recabarren/1923/rusia-obrera.htm

Red Iberoamericana de Centros y Unidades de Formación en Gestión Cultural (IBERFORMAT), Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). 2005. *Formación en Gestión Cultural y Políticas Culturales. Directorio Iberoamericano de Centros de Formación*. Buenos Aires: UNESCO.

Ruiz, Tomás. 12 de julio de 2014. Arte y neoliberalismo en América Latina. *esferapública*. https://publicaesfera.wordpress.com/2014/07/12/arte-y-neoliberalismo-en-america-latina/

Tylor, Edward. 1975. "La ciencia de la Cultura". En: J. S. Kahn (comp.), *El concepto de Cultura: textos fundamentales*. pp. 29-46. Barcelona: Anagrama.

Valetux. 17 de diciembre de 2007. *Funeral Luis Emilio Recabarren* [video]. YouTube. https://youtu.be/gqi82eHKxzw?si=473f5-lwcfq89cmi

Walsh, David. 30 de mayo de 2006. El marxismo, el arte y el debate soviético sobre la "cultura proletaria". *World Socialist Web Site*. https://www.wsws.org/es/articles/2025/02/06/d1a2-f06.html

Wellingtonxdton. 30 de octubre de 2009. *Semana de Arte Moderna Sao Paulo 1922* [video]. YouTube. https://youtu.be/2kCuv53BYOI?si=Bqagd4Y2gf-f7q5Y

Williams, Daryle. 2001. *Culture wars in Brasil. The first Varga´s regiment 1930-1945*. Estados Unidos: Duke University Press.

Wilson, Ronald. 2010. Recabarren y la Cultura Obrera. *Pluma y Pincel*. [sitio no disponible].

SECCIÓN XIX

ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN MÉXICO

SECCIÓN XIX

ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN MÉXICO

Antropología feminista en México

Martha Patricia Castañeda Salgado[1]

Ofrecer un panorama general de la antropología feminista en México, ya sea desde una perspectiva histórica, a manera de elaboración de un estado del arte o como un recuento de su situación actual, es un desafío. Las propuestas y contribuciones de quienes sentaron sus bases pueden ubicarse en la década de los años setenta, por lo que hablamos de poco más de medio siglo de una ampliación progresiva de sus alcances y, sobre todo, de una presencia cada vez mayor y decisiva de especialistas que conforman una comunidad epistémica sólida, potente y propositiva.

De forma análoga a lo que sucedió en otros entornos, la antropología feminista surgió en México de la mano de la discusión interna respecto a la necesaria ruptura de la disciplina con el marco estatal –que le había dado sentido desde inicios del siglo veinte–. También surgió como parte de la exigencia de democratización del país y de las demandas feministas por transformar de forma radical la situación de las mujeres y las relaciones de género. Ello implica que se la debe ubicar en un momento crítico de transición sociopolítica que se entretejió con profundos cambios epistemológicos y la revisión del hacer científico que trajo consigo la crítica feminista a la ciencia.

Establecer estas coordenadas permite valorar las respuestas que recibieron las líneas de trabajo que fueron perfilando las antropólogas interesadas por las experiencias de las mujeres. Primero, desde perspectivas de investigación convencionales en las que se acercaron a ellas como informantes clave, más adelante, por su convicción de que debían ser puestas en primer plano debido a que habían permanecido invisibles, acalladas u omitidas por las perspectivas androcéntricas de las ciencias antropológicas.

Entre esas respuestas, cabe mencionar que el interés por las mujeres fue considerado de segundo orden, que voltear a verlas no traía consigo aportes

1 Doctora en Antropología. Investigadora titular adscrita al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

significativos al conocimiento establecido –puesto que su participación no era decisiva–, o bien, que analizar su situación a la luz de los recursos conceptuales feministas implicaba una desviación, un no hacer antropología sino proselitismo e incluso, tratar de hacer pasar como ciencia lo que era una ideología. Esas posturas hacían eco de lo que se expresaba en otras latitudes y en otras disciplinas pues la introducción de las perspectivas feministas fue, sin duda, una práctica disruptiva en el hacer científico de las décadas de 1960 y 1970 (Harding 1996).

En este marco, el interés puesto de manifiesto por algunas de las antropólogas pertenecientes a la "edad de oro" –que nos presentan Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith en esta sección– por participar de los procesos que les tocó vivir y por innovar en las prácticas antropológicas, se fue concretando en las obras señeras de la década de 1970. Particularmente, de las entonces jóvenes investigadoras Mercedes Olivera Bustamante y Lourdes Arizpe Schlosser, quienes no solamente se abocaron a trabajar con mujeres indígenas –elección con la que dieron un vuelco a la mirada indigenista que había prevalecido hasta entonces– sino que introdujeron propuestas conceptuales y analíticas que marcaron el derrotero de varias de sus contemporáneas.

Así, Mercedes Olivera Bustamante (1979) propuso la noción de "triple explotación" para caracterizar la situación prevaleciente en las fincas cafetaleras de Chiapas, donde las mujeres indígenas eran sometidas a tratos injustos por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres, además, vivían una explotación adicional a la que vivían los hombres indígenas: la explotación sexual. De esta manera, la autora redireccionaba el análisis hacia un problema que no había sido colocado sobre la mesa con tal claridad: la sujeción de las mujeres –indígenas en este caso– a través de la sexualidad. Para entonces, Mercedes Olivera era una antropóloga crítica que formó parte de Los Magníficos y que, poco después de la publicación de *De eso que llaman antropología* –publicada en 1970–, sería la más connotada disidente de ese mismo grupo.

Lourdes Arizpe, por su parte, incursionó en el estudio del parentesco en una localidad nahua de la Sierra Norte de Puebla para su tesis de maestría en Antropología. En las primeras páginas de *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican pebua Zacatipan* (1973), establece la que será una constante en su larga trayectoria como investigadora: el énfasis en la importancia de contar con una teoría que permitiera interpretar de forma adecuada los datos recogidos en el campo.[2] Tiempo después, con *Indígenas en la ciudad. El caso de las Marías* (1975), contribuiría a sentar las bases del estudio de la migración femenina.

---

2 La siguiente afirmación es por demás elocuente de su posicionamiento frente a las tendencias dominantes en la época: "Sabemos de la renuencia de los antropólogos, dada la naturaleza de sus datos, a ocuparse de lo que llaman teorías 'grandiosas' de la sociedad humana, pero es inútil seguir acumulando pequeños estudios de comunidad que

En un artículo publicado hace algunos años, me permití colocar a Mercedes Olivera, Lourdes Arizpe, Marta Lamas y Marcela Lagarde como figuras centrales en la conformación de la antropología feminista que se desarrolla en México (Castañeda 2012). En el caso de las dos primeras, las razones han sido esbozadas en los párrafos anteriores: desde distintas posiciones teóricas y políticas, ambas asumieron la relevancia de analizar experiencias específicas de una parte de la población que había estado presente en las etnografías convencionales pero, al mismo tiempo, sin recibir la calidad de protagonistas en estas. Con ello dieron un giro en el abordaje al alejarse del indigenismo, giro que, en términos de la epistemología feminista, podemos considerar un correctivo al androcentrismo y etnocentrismo de la antropología mexicana –al uso hasta ese momento–.

Por su parte, los trabajos de Marta Lamas y de Marcela Lagarde, inscritos de forma más clara en las influencias de la participación en las movilizaciones estudiantiles de 1968, la militancia en el Partido Comunista Mexicano y la adhesión al movimiento feminista de las décadas de 1970 y 1980, marcan una distinción al asumir con claridad temas impulsados por las feministas e investigarlos con el andamiaje teórico que se venía desarrollando en los ámbitos académicos y políticos de las feministas estadunidenses y europeas. Con el paso del tiempo, se convirtieron en autoras de referencia.

Marta Lamas llevó a cabo una labor por demás significativa al retomar las propuestas de antropólogas estadunidenses y británicas, como quedó asentado en el artículo "La antropología feminista y la categoría género" de la memorable *Nueva antropología* no. 30 dedicada a la Antropología de la Mujer (Lamas1986). Posteriormente, con su labor editorial a través de *Debate feminista,* revista en la que se convirtió en introductora de textos clave a través de las traducciones y discusiones expresadas en las distintas secciones de esa publicación.

Marcela Lagarde, por su parte, creó en 1980 el Taller de Sexualidad y Cultura en el Colegio de Antropología Social de la entonces Universidad Autónoma de Puebla. Ese taller fue la primera instancia formativa con carácter curricular en las escuelas de antropología de la época –las entonces existentes tenían carácter optativo–. Además, se consolidó como instancia docente y de investigación con la reforma curricular de 1983, en la cual la materia homónima tenía carácter obligatorio en el plan de estudios de la licenciatura en Antropología Social; en ese sentido, el taller era una de las opciones para llevar a cabo la formación bajo la premisa de "aprender a investigar investigando".

---

no se agregan para construir un edificio teórico, sino que se amontonan como pila de curiosidades. Un estudio antropológico no tiene razón de ser si no contribuye al desarrollo de una interpretación total de la sociedad…" (Arizpe 1973: 13-14).

La década de 1980 fue crucial para la institucionalización de la enseñanza de esta vertiente en sus tres modalidades: antropología de la mujer, antropología feminista y antropología de género –la última se consolidó en la década siguiente–. En ese ámbito, la presencia de Mary Goldsmith y Ángeles Sánchez Bringas en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, de Soledad González en El Colegio de México, y Gail Mummert en El Colegio de Michoacán –entre otras destacadas profesoras-investigadoras–, fue crucial para la conformación de una "masa crítica" de varias generaciones de antropólogas –y algunos antropólogos– que han contribuido a la consolidación y ampliación creciente de este campo de conocimiento.[3]

La sola mención de cada una de estas referentas nos coloca ante la evidencia de que no hay una sola forma de convertirse en antropóloga feminista y mucho menos de serlo, ni en términos teóricos, políticos o personales. Por el contrario, hay una multiplicidad de caminos para que eso ocurra, pues se alude a dos elementos de una ecuación en la que no siempre uno es igual a uno. Es decir, antropóloga y feminista no necesariamente tienen el mismo peso, el mismo orden o la misma significación para cada una de las especialistas que se reconoce como tal, sino que puede haber distintas ponderaciones de acuerdo con la circunstancia particular, el momento o el lugar en el que se da esa autodefinición.

Así, algunas fueron primero antropólogas y con el paso del tiempo se encontraron con el feminismo, sea a través de su vertiente académica o sea por la participación en agrupaciones del movimiento feminista. Otras primero encontraron el sentido de ser en la política de izquierda, ahí se encontraron con el movimiento feminista y después hicieron la articulación con la antropología. Cualquiera que sea la vía, tanto la antropología como el feminismo abrazan distintas posturas a su interior, de forma que hoy en día cada especialista adjetiva su identificación para hacer explícita su posición teórica política dentro de alguna –o varias– de las vertientes feministas (Castañeda 2016).

Al abordar las antropologías feministas hechas en México, es indispensable expresar que ese enunciado rompe con el principio de nacionalidad para enfatizar la ubicación del trabajo de quienes han cultivado este campo. En la literatura sobre este tópico, es frecuente que se mencione a las antropólogas mexicanas pioneras junto con las antropólogas extranjeras que realizaron importantes aportes, tanto a través de sus investigaciones de campo, como desde las posiciones institucionales que llegaron a ocupar.[4]

---

3 Una exposición amplia de estos antecedentes está expuesta en la "Introducción" a *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (Berrio *et al*. 2020).

4 Referencias clave sobre este tópico se encuentran en Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith –en esta misma sección–, Ruiz (2022a) y Castañeda (2012; 2015), por mencionar algunas.

Para las décadas de 1970 y 1980, June Nash, Kate Young, Ruth Underhill, Judith Friedlander y Holly F. Mathews, ocupan lugares centrales como ejemplos de esa presencia de investigadoras extranjeras. El resultado fue un trasiego constante de apreciaciones teóricas, abordajes etnográficos y debates académico-políticos que fueron dando forma a los ámbitos en los que las iniciadoras de la tendencia se consolidaron –y en los que nos formamos sus discípulas–.

Entre las generaciones que sucedieron a las iniciadoras del campo, contamos con la enorme ventaja de formarnos con profesoras e investigadoras apasionadas, críticas y decididas a hacer cambios radicales en las formas de hacer antropología. Los debates constantes giraban en torno a las teorías antropológicas, a los sesgos androcéntricos en el conjunto de la disciplina y, sobre todo, alrededor de la utilidad social de la investigación antropológica. Aunado a la necesidad de realizarla junto con las mujeres o comunidades con las que se establecían compromisos y, las más de las veces, excedían el plano profesional.

En esa tesitura, los formatos en los que se vertían los resultados o hallazgos de la investigación se multiplicaron paulatinamente, lo cual implicó una incursión en especialidades fundamentales para ofrecer productos con relevancia social y política. De esta forma, la antropología visual fue un recurso central, así como el trabajo interdisciplinario. Varias de las hoy jóvenes antropólogas feministas han encontrado en esta vía un campo específico de producción de testimonios que acompañan los posicionamientos de múltiples sujetos sociales y políticos frente a las injusticias que denuncian y requieren desmontar.[5]

La saga iniciada con las antropólogas de la década de 1970, marcada por posturas comprometidas en el plano político, se consolidó con la articulación de academia y activismo que muchas de ellas impulsaron. En el capítulo de Marta Lamas, contenido en esta sección, encontrarán una reflexión situada –en primera persona– en torno a las implicaciones de moverse dentro de dos ámbitos que, desde perspectivas racionalistas, deberían estar claramente definidos y separados.

Las antropólogas feministas, en cambio, han elaborado síntesis fundamentales para comprender que no hay una escisión en términos de que la antropología sea una disciplina científica que se estudia, y el feminismo una postura política-filosófica que se vive y se asume. Con ello, además, afirman que cuando se ejerce la antropología se convoca asumir posturas políticas claras en relación con los grupos sociales con quienes se comparte la investigación; al mismo tiempo que, como afirma Marcela Lagarde, el feminismo requiere estudios profundos,

5 En esta línea de trabajo, destacan las obras de Yerid López –antropóloga y realizadora visual comunitaria–, así como de algunas de las autoras-productoras de la sección sobre antropología visual incluida en el volumen III de esta colección.

sistemáticos y sostenidos en el tiempo. De esta síntesis se desprende otra de las dimensiones de la antropología feminista: asumirla como una vocación de vida.

El carácter político de la antropología feminista es evidente. La necesidad de convertir los conocimientos adquiridos de la mano de las mujeres, hombres, personas de las diversidades y disidencias sexogenéricas –y en general de quienes pertenecen a grupos sociales históricamente discriminados– en propuestas de cambios sociales profundos, ha llevado a muchas antropólogas feministas de todos los países a desempeñarse en el campo de la política formal. Y, no en pocas ocasiones, a ser funcionarias públicas con el compromiso de impulsar la agenda de los movimientos sociales, así como de colocar en la agenda pública nuevas formas de comprensión de lo que es la cultura.

Dos autoras incluidas en esta sección son ejemplos de estas experiencias: Marcela Lagarde y de los Ríos como impulsora de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, vigente en México desde 2007; Marta Lamas como tenaz defensora de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, además de ser promotora de los mecanismos para despenalizar el aborto en la Ciudad de México y en el resto del país. Muchas otras colegas destacan en estos procesos, particularmente, impulsando medidas de prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia de género; algunas en instituciones de educación superior –como es el caso de Estela Casados en la Universidad Veracruzana– o a través de observatorios especializados, como lo hace Natalia de Marinis en el Laboratorio de Antropología de las Justicias y las Violencias del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Por otra parte, los procesos de acompañamiento a diferentes colectivas demandantes de derechos y justicia han sido también desplegados por un número creciente de antropólogas feministas, comprometidas con las buscadoras de personas desaparecidas. Como son los casos de Rosalva Aída Hernández –autora cuyas contribuciones constan en otros volúmenes de esta colección–; las demandas de derechos laborales y sociales de las trabajadoras del hogar, compromiso permanente de Mary Goldsmith por varias décadas; promoventes de la visibilidad académica y política con justicia legal y social de las personas no binarias, campo en el que Marisa Ruiz Trejo está realizando una labor fundamental para ampliar nuestras perspectivas epistémicas y políticas; impulsoras de las críticas descoloniales de la mano de las "mujeres que luchan", como lo ha hecho Márgara Millán por más de dos décadas.

Ser acompañantes de personas, grupos o colectividades que han trastornado los lugares de confort de la antropología, y que hoy en día forman parte de quienes protagonizan las movilizaciones sociales y políticas que están contribuyendo a la transformación de las relaciones de género, de las relaciones sociales y con el

Estado, es un sello distintivo en el que, sin duda, figuras señeras como Mercedes Olivera marcaron el camino.[6]

Este énfasis en lo que se enuncia como "ir más allá de la academia" se ha sostenido en un trabajo intenso dentro de esta para posicionar el campo, pero, en particular, para desarrollar elaboraciones teóricas, propuestas conceptuales, opciones metodológicas y emplazamientos éticos que muestren lo no visto desde la perspectiva androcéntrica en las ciencias antropológicas. Atendiendo a la diferenciación que caracterizó a la antropología mexicana durante buena parte del siglo veinte, los esfuerzos realizados por arqueólogas, antropólogas físicas, lingüistas y etnohistoriadoras no han sido menores. Sin embargo, quizás han sido las etnólogas y las antropólogas sociales quienes más han trabajado en el desmontaje del androcentrismo, el sexismo, el etnocentrismo y el racismo al interior de las discusiones teóricas y de las formas de hacer antropología.

En este último aspecto, sus reflexiones, críticas y propuestas comprenden un amplio abanico de posicionamientos en los que se incluyen: los sesgos de género en la formación de licenciatura y posgrado, la organización jerárquica de las instituciones de formación y desempeño laboral, la injusticia epistémica que se ha ejercido contra las antropólogas en general y, en particular, contra las antropólogas indígenas, afrodescendientes y transgénero; en tiempos más recientes, la visibilización de los paréntesis, suspensiones o abandono de los estudios o las carreras profesionales como resultado de violencia sexual, en especial durante las prácticas de campo (Romero y Martínez 2021).

Las elaboraciones son críticas y complejas pues tienden a resignificar la noción de totalidad o de holismo de la antropología clásica, para dar lugar a una comprensión cada vez más profunda de lo que entendemos por contexto y por contexto etnográfico. Hoy en día, las nociones de conocimientos críticos, conocimientos situados y conocimientos en diálogo ocupan lugares centrales en varias de las cuestiones torales que atraen las discusiones "clásicas", para colocarlas dentro de los debates teóricos y públicos contemporáneos.

Así, la relación naturaleza-cultura adquiere nuevas connotaciones y matices cuando se la aborda desde la distinción sexo-género, humano-no humano, objetivo-subjetivo, material-inmaterial. Hacer esta enunciación a manera de binomios es meramente con fines de exposición pues, en la práctica, lo que han demostrado muchas autoras es que se requieren aproximaciones multifactoriales para comprender la dinámica de esas relaciones (Millán 2011). De ahí que los

6 Mariana Mora (2009) elaboró una interesante semblanza de la "trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante", la cual puede servir de guía y contraste para otras trayectorias entramadas de antropólogas feministas.

planteamientos binarios u oposicionales sean solamente puertas de entrada para los análisis de las interacciones y las mutuas determinaciones que están presentes en las relaciones sociales, especialmente cuando son apreciadas desde las perspectivas feministas. Por lo tanto, teoría, epistemología y metodología no son abordadas como momentos fijos del proceso de generación de conocimiento, sino como aproximaciones que se influyen de forma constante.

Uno de los vuelcos que han dado las ciencias sociales en las últimas décadas está presente también en las antropologías feministas –y aquí las enuncio en plural para pasar del campo a sus expresiones concretas–: la autorreflexividad de quien investiga y pretende generar conocimientos con utilidad social. En esta veta, en múltiples ámbitos se han trastocado las relaciones que se establecen en la investigación social, en particular en aquellas en las que se busca trabajar la vivencia de la alteridad como fuente epistémica y no como marcador de objetividad.

En esa dirección, los cuestionamientos de las antropólogas feministas han recorrido los más diversos caminos en íntima vinculación con el interés por realizar investigaciones socialmente comprometidas y de relevancia socioacadémica. Hoy en día, términos como "informantes" son motivo de distanciamiento y crítica, en especial por parte de quienes no se reconocen en esa categoría, sino que se conciben a sí mismxs como sujetxs o agentes sociales en interacción con quienes hacen investigación académica, marcándoles pautas de búsqueda pero también límites de participación (Espinosa 2020).

Esta reorientación, ampliamente documentada en otras líneas de trabajo presentes en los cuatro volúmenes de esta colección, ha adquirido matices para las antropólogas feministas, quienes tienen que ocupar distintas posiciones a lo largo del proceso. Las denominaciones de esas posiciones varían de acuerdo con la perspectiva feminista: reconocer los privilegios propios, reconocer las desigualdades entre mujeres, reconocer los sesgos binaristas o los prejuicios sexistas, reconocer y ocupar una situación ventajosa dentro de una relación asimétrica, son algunas de ellas. Hacerse cargo de estas situaciones –y otras más, por supuesto– es un desafío, en ocasiones doloroso y conflictivo.

Pero también ha sido la motivación para reconocer la necesidad de posicionamientos éticos claros y explícitos que guíen las relaciones en el trabajo de campo, el reconocimiento a la palabra, la no apropiación de conceptos *emic* y la aceptación del lugar que nos asignan las personas con quienes convivimos en los procesos investigativos. Estos procesos dan forma y concreción a los planteamientos en torno a la investigación antropológica como relación social; a la investigación antropológica feminista como práctica científica y política; así como a la reconfiguración del rigor científico en estas modalidades particulares de generación de conocimientos. El capítulo de Marisa Ruiz Trejo en esta sección,

es un ejemplo de algunas formas de aproximación que derivan de "ser parte de" la experiencia analizada desde una perspectiva transfeminista.

Una veta de la investigación antropológica que se hace en México, fundamental a la vez que indispensable para comprender dinámicas y tensiones internas, es la perspectiva regional. Esta obliga a tener una cartografía vasta de las temporalidades y los énfasis particulares que han desarrollado quienes viven y trabajan en distintas entidades federativas del país. Esto también atañe a las antropologías feministas pues ha dado pie a la presencia de especialistas en buena parte del territorio nacional, así como a la conformación de grupos de trabajo que realizan docencia e investigación con sello propio, desde décadas atrás, y de forma simultánea a los procesos que tuvieron lugar en la zona metropolitana del centro del país.

De este modo, los núcleos de antropología feminista desarrollados en instituciones de educación superior y de investigación social asentadas en Puebla, Yucatán, Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Jalisco y Michoacán son, quizás, de los que han tenido trayectorias más sostenidas en el tiempo. En ese contexto, consideramos de particular interés incluir en esta sección el capítulo de Gilda Salazar Antúnez, quien presenta una semblanza del devenir de las investigaciones antropológicas feministas en el norte de México, región muy potente en la materia, pero con poca sistematización de esta perspectiva.

Las posturas antropológicas feministas que se desarrollan en México son vibrantes, críticas, propositivas y polémicas. Quienes se adscriben a ellas han protagonizados varios debates centrales en los que los enfoques académicos y políticos van de la mano. Esto ha sido una constante desde que el campo empezó a delimitarse, como se pudo constatar en el Foro La Mujer y la Antropología Mexicana, organizado por Marcela Lagarde desde el Colegio de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Puebla en 1981, en el que Margarita Nolasco –destacada antropóloga de la época– disintió del postulado de una "antropología de la mujer". Esta noción entró en tensión con la vertiente de la antropología feminista y de la antropología de género, tendencias existentes en distintas latitudes del mundo durante esa década, sistematizadas en su momento por Mary Goldsmith (1986, 1992).

Las tensiones y los debates han girado en torno a temas cruciales como prostitución o trabajo sexual; autonomía de las mujeres indígenas; feminicidio; transfeminismo; violencia de género o múltiples violencias; patriarcado o dominación masculina; justicia del Estado u otras formas de justicia; interlegalidad; feminización del campo, de las migraciones y de los desplazamientos forzados, por mencionar solamente algunos de los que han marcado el derrotero de la producción conceptual y etnográfica de las primeras décadas del siglo XXI. Hoy en día, posturas álgidas se centran en la discusión en torno al papel que juegan la biología y la cultura en la definición del sexo, el género, las corporalidades, la sexualidad y las identidades

sexogenéricas. En torno a cada uno de estos temas se ha expresado la diversidad de puntos de vista de las antropólogas feministas, así como de los antropólogos y antropólogxs que se reconocen en esta vertiente de pensamiento teórico, filosófico, social y político.

Es necesario destacar que esa diversidad ha ido de la mano del reconocimiento de la heterogeneidad de mujeres y otros sujetos con los que se trabaja desde la antropología feminista. A la vez que la pluralidad de posiciones en el campo se ha visto eclosionada con: la presencia de antropólogas indígenas y afrodescendientes que colocan nuevas discusiones en torno a la epistemología; las formas de conocer culturalmente significativas; la articulación de sexismo, androcentrismo y racismo en la antropología; la permanencia de la marca colonial en la disciplina; las críticas formuladas sobre las elaboraciones feministas que destacan la condición de género de las mujeres, sin tomar en cuenta las situaciones de vida concretas que introducen brechas y desigualdades entre mujeres colocadas en distintas posiciones de poder, así como con accesos profundamente distintos a los recursos básicos para garantizar la continuidad de la vida.

En esta veta, los aportes de autoras como Liliana Vianey Vargas Vásquez (2011), Georgina Méndez (2020), Patricia Torres Sandoval (2023) o Gema Tabares Merino (2021) son apenas botones de muestra de las nuevas luces que sus enfoques han traído para descentrar las antropologías feministas al uso. En tanto que son antropólogas feministas jóvenes, forman parte de las nuevas generaciones de especialistas que traen consigo nuevos intereses temáticos, nuevas referencias bibliográficas, críticas a la precarización de su situación laboral y un empuje renovado a las formas de hacer antropología fuera de la academia.[7]

Los capítulos reunidos en esta sección no pretenden dar cuenta exhaustiva de la amplitud de la antropología feminista que se hace en México hoy en día, sino traer a esta colección a algunas autoras clave en este recorrido. Cada una de ellas escribe en primera persona, desde su propia subjetividad por un posicionamiento epistémico, pero también porque abrieron el campo con sus investigaciones, además de ser docentes que han formado o están formando nuevas generaciones de académicas/os/es feministas. Además, caracterizan una de las particularidades de muchas de las antropólogas feministas: ser figuras públicas y voces autorizadas que intervienen en la formación de la opinión pública en torno a temas cruciales, lo que las hace intelectuales contemporáneas además de académicas, investigadoras y activistas.

Si bien coloqué los capítulos en el desarrollo de algunos de los puntos expuestos hasta aquí, vale la pena mencionar que abre la sección la revisita que hacen

7 Un recuento interesante de estos nuevos aires se encuentra en Ruiz (2022b).

Mary Goldsmith y Martha Judith Sánchez a su artículo clásico sobre las mujeres en la antropología mexicana de la época "de oro". En él, hacen una revisión y actualización del recuento cronológico de la inserción y ampliación de la presencia de mujeres en las distintas ramas antropológicas hasta mediados de la década de 1960, con lo que sientan las bases para la comprensión del desarrollo posterior de la antropología feminista en el país.

Para dar continuidad a la pauta genealógica, en el segundo capítulo de la sección Marcela Lagarde y de los Ríos expone sus consideraciones sobre la genealogía, a la que considera un recurso político feminista, por lo que propone una metodología antropológica para realizarla desde una propuesta concreta, pensada y ejecutada en forma de taller. Ello es un botón de muestra de la forma en que articula teoría y ejercicios prácticos en los Talleres Casandra de Antropología Feminista, método de trabajo que ha implementado durante décadas en espacios activistas y de formación política feminista.

A continuación se presenta el capítulo en el que Marta Lamas hace una revisión crítica de su trayectoria como activista feminista, poniendo especial énfasis en las reflexiones conceptuales y políticas que ha debido elaborar de cara a los posicionamientos de las mujeres con quienes ha compartido espacios e investigación, como son las trabajadoras sexuales. En su capítulo no obvia poner de manifiesto los epítetos que le han aplicado, ni las profundas implicaciones éticas que trae consigo el tomar postura frente a los graves problemas que enfrentan las mujeres hoy en día, en particular las que actúan desde márgenes sexogenéricos y posiciones sociales que son puestas en cuestión aún dentro de las distintas posturas feministas.

En el cuarto capítulo, Gilda Salazar Antúnez emprende una propuesta de sistematización de la trayectoria de la antropología feminista en el noroeste de México, una región muy rica en producción antropológica, pero de la que se ha hecho poca sistematización en lo que respecta a las investigaciones antropológicas feministas o de género. Un eje que orienta su abordaje es señalar el enriquecimiento que trae consigo el carácter académico-político-activista con el que se involucran las especialistas de este campo, en una articulación de sus acciones que permite trasladar prácticas de un ámbito a otro.

Cierra la sección el capítulo desarrollado por Marisa G. Ruiz Trejo, centrado en mostrar cómo se entretejen las posiciones trans con el análisis de las múltiples manifestaciones de violencia estructural, racista y de género que se viven en México. Con base en ello, propone considerar el despliegue de una etnografía transfeminista basada en la "articulación participante" –en vez de observación participante– y en el reconocimiento de las "epistemologías del fuera de campo".

Esta sección pretende conformar una invitación al reconocimiento de los múltiples caminos que han tomado las antropólogas feministas, así como al diálogo y a la insistencia en afirmar que las distintas posturas que se manifiestan en este campo, lejos de expresar dispersión o fracturas, reflejan la complejidad de las realidades a las que nos enfrentamos hoy en día desde la disciplina y como sociedad –complejidad que no se puede abarcar desde una sola posición con pretensiones paradigmáticas o canónicas–. Además, pretende ofrecer a las nuevas generaciones de antropólogas en formación un panorama histórico que les permita conocer parte de la genealogía antropológica feminista mexicana y reconocerse en ella.

Referencias bibliográficas

Arizpe, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad. El caso de las Marías*. México: SEP.

_____. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican pehua Zacatipan*. México: INI-SEP.

Berrio, Lina, Castañeda, Martha, Goldsmith, Mary, Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura (coords.). 2020. *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: Bonilla Artigas Editores-UAM-CEIICH-UNAM.

Castañeda, Martha. 2016. Feminismo/Feminismos. *InterDisciplina*. 4(8): 9-19.

_____. 2015. "Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía". En: Julia Chávez, *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*. pp. 119-141. México. ENTS-UNAM.

_____. 2012. Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*. (36): 36-49.

Espinosa, Gisela. 2020. "Desplazando la mirada del resultado al proceso: investigación colaborativa y co-producción del conocimiento". En: Lina Berrio *et al.* (coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 119-146. México: Bonilla Artigas Editores-UAM-CEIICH-UNAM.

Goldsmith, Mary. 1992. Antropología de la mujer: ¿antropología de género, antropología feminista? *Debate feminista*. (6): 341-346.

_____. 1986. Debates antropológicos en torno a los estudios de la mujer. *Nueva antropología*. 8(36): 147-171.

Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. España: Ediciones Morata.

Lamas, Marta. 1986. La antropología feminista y la categoría género. *Nueva antropología*. (30): 173-198.

Méndez, Georgina. 2020. "Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala". En: Astrid Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y*

reescribiendo lo político en América Latina. pp. 319-344. Colombia: UNAL.

Millán, Márgara. 2011. De la 'economía política del sexo' al 'género': los retos heurísticos del feminismo contemporáneo. *Discurso, teoría y análisis*. (31): 75-93.

Mora, Mariana. 2009. Aportaciones a una genealogía feminista. La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante. *Desacatos*. (31): 159-164.

Olivera, Mercedes. 1979. Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos agrarios*. 4(9): 43-55.

Romero, Virginia y Martínez, Luz. 2021. Violencia sexual en el trabajo de campo: autoetnografía a dos voces. *Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*. (7).

Ruiz, Marisa. 2022a. Dos pioneras en antropología feminista en Chiapas y Centroamérica. *LiminaR*. (20): 1. https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.889

_____. 2022b. Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas. *Alteridades*. 32(63): 81-94. https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n63/ruiz

Tabares, Gema. 2021. *Derechos político electorales de las mujeres afrodescendientes en México*. México: TEPJF.

Torres, Dulce. 2023. "Etnografiando desde la autorreflexividad: memorias, resistencias y procesos andados para visibilizar las violencias desde la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI)". Tesis de maestría. CIESAS. México.

Vargas, Liliana. 2011. *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca frente a la impartición de justicia local y el uso del derecho internacional*. México: INMUJERES.

Revisitando la incursión de las mujeres en la antropología mexicana durante la época de oro (1935-1965)

Mary Rosaria Goldsmith Connelly[1]
Martha Judith Sánchez Gómez[2]

Prólogo

La investigación en que se fundamenta este capítulo tiene una larga historia. Nació en 1992 a partir de una invitación a participar en la mesa "What Anthropology is not: how Anthropology has been shaped by gender", organizada por Eva Friedlander y Frances Rothstein para el XCII Congreso de la Asociación Americana de Antropología que se celebró en noviembre de 1993 en Washington, D.C. Nuestra ponencia tuvo como título: "Engendered practices and female subjects: women in Mexican Anthropology"[3]; fue revisada, traducida y publicada con el título "Prácticas de género y sujetos femeninos" en el libro *Reflexiones finiseculares* (Goldsmith y Sánchez 2000). Después, en 2013, corregimos, actualizamos y ampliamos esa versión que publicamos en la revista *Mora* un año después con el título "Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana" (Goldsmith y Sánchez 2014).

Durante los 32 años que han transcurrido desde el inicio de la investigación, ha habido grandes cambios en el horizonte de la antropología, en el contexto sociopolítico y en nosotras mismas. A principios de la década de 1990 había

---

1 Profesora-investigadora adscrita al Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.

2 Investigadora adscrita al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

3 Para mayores detalles sobre la mesa, consultar: American Anthropological Association (1993: 119).

pocos escritos sobre la historia de las antropólogas en México,[4] y aún estaba en proceso la conformación de la antropología feminista como un campo de estudio. Durante el presente siglo ha crecido el interés en las historias de las antropólogas en este país, como se puede apreciar por las numerosas publicaciones sobre esta cuestión.

Sobresalen en este sentido los textos de Martha Patricia Castañeda (2006, 2010, 2012, 2019, 2021) en torno a la antropología feminista en México. También algunas de sus practicantes –notablemente Mercedes Olivera, Lourdes Arizpe, Marta Lamas y Marcela Lagarde– y su articulación con las propuestas epistemológicas y metodológicas feministas que han surgido desde otras disciplinas. Por otra parte, Marisa G. Ruiz Trejo (2019, 2020, 2021, 2022) ha investigado sobre antropologías feministas en Chiapas, en particular, con respecto a las vidas intelectuales y políticas de Anne Chapman, Eva Verbetsky Hunt, Gertrude Duby, Calixta Guiteras Holmes, June Nash y Mercedes Olivera; ha explorado los enfoques teórico-metodológicos que influyeron en ellas y en su propia capacidad para resistir y crear teorías alternativas.

Otras autoras se han dedicado a reconstruir y analizar las trayectorias de algunas antropólogas específicas. Por ejemplo, Soledad González (2008) sobre Anne Chapman; Mariana Mora (2009) sobre Mercedes Olivera; Esperanza Penagos (2019) con respecto a Aura Marina Arrriola; Vera Castillo (2021) en torno a Carmen Cook de Leonard y Stephanie Opperman (2024) con respecto a Isabel Kelly. Mechthild Rutsch (2003) y Apen Ruiz Martínez (2006, 2008) han producido textos muy incisivos sobre Isabel Ramírez Castañeda y Eulalia Guzmán –respectivamente–, dos pioneras en la antropología mexicana a inicios del siglo XX. De hecho, Guzmán sigue despertando las inquietudes sobre nuevas investigadoras, como Judith Rivas (2023) y Fabiola Bailón (2018).

Textos recientes han visibilizado a las mujeres que eran estudiantes en el Museo Nacional durante los primeros años del Siglo XX (Penagos 2020; Fagoaga 2018; García 2013).[5] Por ejemplo, Luis Vázquez León (2022) coordinó una compilación que versa sobre las vidas y las ideas de Eulalia Guzmán, Anita Brenner, Calixta

4 Los dos tomos sobre las y los protagonistas de la antropología en México, coordinados por Lina Odena Güemes Herrera y Carlos García Mora (1988a, 1988b), son una base excepcional para conocer las vidas de las antropólogas y los antropólogos en México –fueron un insumo importante para esta investigación–.

5 Cabe señalar que hace más de dos décadas, Rutsch (2001: 96) ya había detectado el registro de algunas mujeres como estudiantes en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. En la primera generación, en 1906, Isabel Gamboa e Isabel Ramírez Castañeda cursaban Historia, y Emilia Gamboa Etnología; en 1907, Isabel Ramírez estaba inscrita de nuevo en Historia, y María Atienza e Isabel Gamboa en Etnología. Posteriormente, Rutsch (2007) documenta más ampliamente la participación de otras mujeres como estudiantes de arqueología, historia, prehistoria, etnología e "idioma mexicano" –náhuatl–. Todas ellas fueron autoras de informes de investigación y ayudantes de algunos cursos impartidos

Guiteras, Margarita Urías y Aura Marina Arriola. Con un abordaje metodológico que sale del esquema más enfocado en los individuos, Berenise Bravo y Daniel Rivera (2023), junto con sus colaboradores, reconstruyen las vidas personales y los itinerarios intelectuales de las mujeres que transitaron como alumnas, profesoras o investigadoras por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) a lo largo del periodo de 1939 a 2020. En este trabajo minucioso y muy humano, analizan cómo diversas mujeres –Calixta Guiteras, Isabel Truesdell Kelly, Anne MacKaye Chapman, Antonieta Espejo, Rosa María Lombardo, Ada D'Aloja, Johanna Faulhaber, Barbro Dahlgren y Elena Verbitsky Hunt– dejaron huella en esta institución. Roxana Bravo (2023), por otro lado, hace un recorrido histórico sobre el género, el feminismo y las mujeres a partir de la ENAH, pero lo extiende a otros espacios.

Nosotras empezamos este proyecto con mucho entusiasmo. Las dos autoras ya habíamos colaborado previamente en seminarios de estudios de la mujer, en una investigación sobre programas de género en la educación superior y hasta en una encuesta unas semanas después del sismo de 1985 que devastó nuestra ciudad –en ese entonces Distrito Federal–. No contamos con –ni hemos solicitado– financiamiento para este trabajo de investigación, tampoco lo hemos registrado formalmente como proyecto en los organismos de nuestras respectivas instituciones, nuestros proyectos de investigación "oficiales" son otros. En cambio, este trabajo se llevó a cabo en tiempo robado y rogando a ayudantes a echarnos una mano, pero siempre con mucho placer.

Éramos relativamente jóvenes. Estuvimos en el momento de enfrentar el reto de hacer malabarismos entre trabajar en nuestras respectivas universidades, cuidar a nuestrxs hijxs pequeñxs y tratar de tener relaciones más o menos equitativas en nuestras casas. Ese reto fue parte de lo que nos impulsó a estudiar a las antropólogas en la época de oro en México. Teníamos la curiosidad de saber cómo resolvían lo que hoy en día se ha llamado el problema de la conciliación entre trabajo y el resto de la vida; preguntamos cómo lograron investigar, salir al trabajo de campo y a los archivos, escribir, pensar y hasta ir a congresos.

Queríamos saber cómo negociaron las relaciones de poder en las instituciones donde se movían, qué medidas tomaron para evitar el acoso y la discriminación, y si tenían libertad para desarrollarse profesional, política y personalmente. Preguntamos si tenían otras prácticas, miradas y propuestas que los antropólogos varones, preguntas acordes en aquel momento con los debates en estudios de la mujer en la antropología y otras disciplinas.

---

en el Museo Nacional entre 1905 y 1915. Cabe señalar que no figuraban mujeres entre el profesorado, además, en aquel tiempo no se otorgaban títulos.

Ahora ya tenemos la edad de varias de las mujeres que entonces entrevistamos. Al leer de nuevo sus relatos recopilados en entrevistas, así como los documentos previamente revisados y muchos nuevos, tenemos quizás una mirada más sensible –y a la vez más crítica– que arroja nuevas pistas. Quizás daría para un capítulo nuevo sobre el extractivismo del trabajo de las estudiantes, ayudantes y esposas de los antropólogos, u otro sobre la racialización y la sexualización de las antropólogas en México durante el periodo que estudiamos.

Por lo pronto, presentamos a continuación el capítulo "Revisitando la incursión de las mujeres en la antropología mexicana durante la época de oro (1935-1965)". El cual tiene algunas modificaciones y correcciones y ha sido nutrido por el análisis de material de campo y documentos previamente consultados, así como la lectura de nuevas publicaciones.

Introducción

Como sucede en la mayoría de las áreas del conocimiento científico, desde sus comienzos la antropología mexicana estuvo dominada por los varones en el periodo posrevolucionario de los años 1920 y 1930, hasta la "época de oro" de la antropología, que va de 1940 a 1964. Fue denominada así por el vínculo estrecho entre esta y el Estado mexicano en el proyecto de incorporar a los pueblos indígenas a la sociedad mexicana (Lomnitz 1996: 55; Téllez 1987). Esta época termina con la crítica al indigenismo a finales de la década de 1960 (Bonfil 1970), no obstante, unas cuantas mujeres realizaron investigación y formaron estudiantes en la disciplina durante los treinta años que aquí abordamos: 1935 a 1965.[6]

En este capítulo presentamos los resultados de un proyecto de investigación que tuvo como objetivo entender la participación de las mujeres en la Antropología Mexicana en dicho periodo. Basándonos en investigación documental y en entrevistas,[7] reconstruiremos las vidas personales y profesionales de algunas de

6 Incluimos el periodo de mediados de la década de 1930 por la importancia del Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, en el Instituto Politécnico Nacional (IPN), como un espacio de formación donde estudiaron varias mujeres, tales como: Alicia González, Johanna Faulhaber, Haydée Serrano, Calixta Guiteras, Concepción Uribe, Barbro Dahlgren y Anne Chapman (Wacher 2019: 254).

7 En 1992, al inicio de esta investigación, entrevistamos personalmente a Beatriz Barba Ahuatzin de Piña Chan (1928-2021), Beatriz Braniff Cornejo (1925-2013), Barbro Dahlgren (1912-2002), Doris Heyden –née Heydenreich– (1905-2005), Isabel Horcasitas de Pozas (1914-1998), Margarita Nolasco Armas (1932-2008), algunos parientes y alumnos de algunas de las anteriores, así como a Johanna Faulhaber (1911-2000) y Calixta Guiteras de Holmes (1905-1988). Buscamos a Mercedes Olivera Bustamante para entrevistarla, pero se encontraba en Nicaragua en actividades relacionadas con el Centro de Investigación y Acción para la Mujer, organización que fundó con otras feministas. Revisamos las obras

esas antropólogas. Analizamos, a la vez, cómo sus lazos de parentesco, genealogías intelectuales y antecedentes étnicos y de clase incidieron en su práctica profesional.

También examinamos su historia intelectual, cuáles fueron algunos de sus temas de investigación y sus marcos teórico-metodológicos. Finalmente, nos preguntamos sobre la participación de estas mujeres en la creación y consolidación de las instituciones que fueron centrales para el proyecto de Estado-nación emergente y para la identidad nacional mexicana; tales como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI). Nos centraremos en el análisis de las mujeres antropólogas que se afianzaron en el medio académico y, por lo tanto, recibieron reconocimiento por su práctica profesional. Advertimos que contamos con escasa información sobre las historias de las mujeres que dejaron inconclusos sus estudios para desarrollar otras actividades –o de aquellas que ejercieron la antropología al margen de las instituciones–.

Las mujeres que abrieron brecha

La primera generación de antropólogos que surge en México a partir del inicio del siglo XX,[8] fue conformada casi en su totalidad por varones: Alfonso Caso (1896-1970), Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945), Manuel Gamio (1883-1960), Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985), Pablo Martínez del Río (1892-1963), Daniel Rubín de la Borbolla (1903-1990), Eduardo Noguera (1896-1977), Alfonso Villa Rojas (1897-1998), Ignacio Marquina (1888-1981) y Miguel Covarrubias (1904-1957).[9]

Excepciones a esta generalidad fueron Isabel Ramírez Castañeda (1879-1943) y Eulalia Guzmán Barrón (1890-1995),[10] ambas maestras normalistas quienes cursaron

de estas y otras antropólogas publicadas para el periodo considerado, así como biografías de ellas por otros/as autores/as. Asimismo, consultamos los archivos de la ENAH, textos referentes a la historia de la antropología en México y otros escritos pertinentes.

8 Portal y Ramírez (1995: 55-61, 80-86) plantean que, si bien en el siglo XIX había investigadores que practicaban la antropología, no había una comunidad científica ni formación profesional en México. Consideran que Manuel Gamio, con la publicación de *Forjando patria* en 1916 y tras asumir la dirección del Departamento de Antropología de la Secretaría de Educación Pública en 1925, asienta las bases para la profesionalización de la antropología mexicana.

9 Muchos de los nombrados tuvieron su formación en otras disciplinas como Derecho, Historia, Geografía o Arquitectura, sin embargo, ellos tuvieron un entrenamiento propio en la disciplina antropológica. Algunos tomaron clases en la Universidad Nacional o en el extranjero. Otros, como Villa Rojas, estudiaron antropología posteriormente.

10 Otra figura importante en la antropología de México en aquel tiempo fue Zelia María Magdalena Nuttall. Arqueóloga autodidacta estadounidense (1857-1933), inició sus investigaciones sobre la cultura precolombina en 1884 y se estableció de manera permanente en México a partir de 1902. Mujer de origen económico privilegiado, su

estudios en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (EIAEA) y la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México. De acuerdo con Ruiz (2006, 2008), las dos tuvieron prácticas que transgredían los cánones académicos y las normas de género, por ello fueron repudiadas por la comunidad científica de la antropología.

Isabel Ramírez Castañeda (1879-1943) fue la primera arqueóloga mexicana.[11] Oriunda de Milpa Alta, un pueblo cerca de la Ciudad de México, fue comisionada por el gobierno mexicano a la EIAEA, donde tuvo a su cargo la recopilación y traducción de cuentos populares y la excavación y clasificación de los restos del sitio arqueológico Tlalnepantla.[12] Fue descalificada por el profesorado por su escritura y manera de ser –supuestamente conflictiva y vanidosa–, posteriormente, fue despedida de su trabajo en el Museo Nacional; durante los últimos años de su vida regresó a dicho museo, pero ya no como investigadora o funcionaria, sino como portera (Rutsch 2003).

Eulalia Guzmán Barrón (1890-1985) nació en el estado de Zacatecas, su familia emigró a la capital del país para que sus hijos pudieran continuar sus estudios más allá del cuarto de primaria. Maderista y zapatista activa durante la Revolución Mexicana, luchó por el sufragio y otros derechos de las mujeres. Trabajó en la educación pública, ocupó diversos cargos dentro el gobierno y representó a este

capital cultural y social le permitió acceder a donativos privados y otros financiamientos para sus investigaciones e insertarse en el mundo profesional de la antropología. Franz Boas la buscó como mediadora entre los estadounidenses y el gobierno mexicano para establecer la EIAEA (Ruiz 2006), posteriormente, estuvo al margen de la Escuela. Mantuvo su vinculación –sin salario– con el Museo Peabody de la Universidad de Harvard y nunca tuvo una afiliación formal con ninguna institución mexicana. Rebasa los objetivos de este artículo ahondar más en su historia, pero, cabe señalar que apoyó la carrera de Manuel Gamio. No se sabe si Nuttall era feminista o sufragista pero, por su cercanía a Jane Addams y Mary Adelaide Nutting, es probable que sí (Chiñas 1989: 272).

11 De acuerdo con la información proporcionada por Rutsch (2003, 2007) y Ruiz (2006), sobresale la participación constante de Ramírez Castañeda en el campo de la Arqueología en el Museo Nacional y la EIAEA durante las primeras dos décadas del siglo XX. Clasificó y catalogó las piezas arqueológicas bajo la supervisión de Eduard Seler y Leopoldo Batres; acompañó a Seler en expediciones a Palenque y Chichén Itzá; realizó excavaciones en Culhuacán a solicitud de Franz Boas. Estudió Historia, Arqueología y Etnología; fue ayudante remunerada de cursos sobre Arqueología y después contratada como colectora de documentos. Asumió el resguardo de las colecciones de la EIAEA por la salida repentina de su director, Alfred Tozzer, debidas las condiciones inciertas de la Revolución Mexicana.

12 Ramírez publicó dos textos de autoría individual (Ramírez 1912, 1913) y otro (Engerrand y Ramírez 1915) en coautoría con Georges Engerrand, director de la EIAEA que se quejó con anterioridad con Boas por su supuesta ineptitud. En otra publicación de Franz Boas y Herman Karl Haeberlin (1924), Ramírez recibe crédito como transcriptora de tres de los cuentos, no como traductora ni coautora del trabajo, fue simplemente mencionada como nativa de Milpa Alta. Como afirma Rutsch (2003), Isabel Ramírez fue reconocida como recolectora de material de campo, no por su capacidad analítica.

en varios foros internacionales. Estudió educación en Berlín y Jena, becada por el gobierno alemán. En 1932 se tituló como maestra en Filosofía en la UNAM. Después tomó cursos en arqueología e historia, a partir de esto, Guzmán se acercó más a las actividades antropológicas e históricas. Reconocida por el gobierno por su inteligencia, persistencia y capacidad de trabajo, entre 1936 y 1940 fue comisionada a buscar en Europa documentos relacionados con la historia antigua de México. Se integró al plantel del Archivo Histórico del INAH en 1944, y obtuvo el título de maestra en Arqueología en 1945. Se comentará más adelante su trayectoria posterior, en la cual fue descalificada profesionalmente.

Las mujeres empezaron a estudiar y participar más ampliamente en la disciplina antropológica a finales de la década de 1930, específicamente durante el Cardenismo, un contexto marcado por un gobierno nacionalista y populista y por una gran movilización social –en la cual las mujeres fueron actoras muy importantes–. En contraste con sus antecesores, quienes provenían principalmente de la élite, muchas de las primeras mujeres –por lo menos las mexicanas– que incursionaron en la antropología tenían sus orígenes en la clase media urbana. Lo que es relevante señalar es que sus familias le asignaban un papel central a la educación de los varones y de las mujeres, situación bastante excepcional para la época.

Tanto los varones como las mujeres extranjeras tuvieron un papel central en la antropología en México durante los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Inicialmente, pocas mujeres llegaron a México para realizar trabajo de campo o estudiar antropología. Gertrude Duby Blom (1901-2004) y Johanna Faulhaber (1911-2000) vinieron a México como refugiadas políticas durante las décadas de los treinta y cuarenta para escapar del fascismo en Europa. Calixta Guiteras Holmes (1905-1988) salió de Cuba con su madre Marie Therese Holmes y su esposo en aquel momento, Albert Ruz Lhuillier, después del asesinato de su hermano por las fuerzas represivas de Fulgencio Batista.

Doris Heyden o née Heydenrich (1905-2005) era una artista que viajó a México a inicios de los años cuarenta buscando una vida bohemia. Fueron excepciones notables Isabel Kelly (1906-1983) y Ada D'Aloja (1900-1904): la primera, que ya contaba con un doctorado en Antropología por la Universidad de California en Berkeley, participó en varias excavaciones en Sinaloa en 1935, por lo que decidió emigrar definitivamente a México en 1939. Y la segunda, porque después de obtener su doctorado en Geografía y Química en Europa vino a México en 1933, interesada en la investigación de las poblaciones indígenas en América. En cambio, Anne MacKaye Chapman (1922-2010) vino a México a los 20 años para estudiar español y la cultura del país. Con el paso de los años, el creciente prestigio de la antropología mexicana atrajo a mujeres de otros países que vinieron explícitamente a estudiar.

Las instituciones estatales y la formación profesional en la antropología

Los fundadores de la disciplina en México establecieron las bases de la antropología mexicana en estrecha conexión con los nuevos aparatos del Estado –encargados de impulsar los principios de la Revolución Mexicana de 1910–. La antropología tenía como encomienda el estudio minucioso del presente y del pasado de los indígenas: el estudio del presente para buscar elementos que permitieran la resolución de los problemas que enfrentaban, y el estudio del pasado ocurrió mediante el registro de los sitios arqueológicos y el análisis de los códices con la finalidad de recuperar su historia vanagloriosa.

En fin, contribuir a la construcción de un nuevo Estado-nación fundamentado en la metanarrativa de la fusión del pasado de dos grandes culturas –la hispana y la mesoamericana– y la incorporación, integración o aculturación de los indígenas. Sobra decir que, dentro de esta propuesta, las mujeres figuraban solo como madres de una nación mestiza –protagonizada por hombres–.

Durante más de treinta años, un relativamente pequeño grupo de hombres monopolizaron gran parte de ese poder institucional. Por ejemplo, Alfonso Caso dirigió el INAH entre 1939 y 1944 y el INI entre 1949 y 1970. Daniel Rubín de la Borbolla fue director del Museo Nacional de Antropología (1947-1953) y fundador y director del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares (1948-1967).

A finales de la década de los treinta, se crearon programas en instituciones de educación superior para la formación profesional de antropólogos.[13] El Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN se inauguró en 1938 y ofrecía las carreras de Antropología Física y Social. Al año siguiente, el departamento se cambió al recién formado INAH y se agregaron las áreas de Lingüística, Etnología y Arqueología; poco tiempo después, en 1942, se incorporó formalmente a esa institución con el nombre de Escuela Nacional de Antropología (ENA). Dos años después, el área de Historia fue incorporada al currículo y entonces surgió la escuela nombrada –hasta nuestros días– como ENAH.

A partir de 1940, se estableció un convenio de colaboración entre el INAH y la UNAM, en el cual se coordinaba la enseñanza de Antropología entre la ENAH y la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). El alumnado se incorporó a la ENAH, donde se titularon en alguna especialidad, pero la FFyL les otorgaba el grado de

13 Un antecedente importante para la formación de antropólogos y antropólogas en el país fue que, a partir de la Revolución Mexicana y la clausura de la EIAEA, el Estado creó la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos dentro de la Secretaría de Agricultura y Fomento; en 1918 se cambia el nombre por la Dirección de Antropología y en 1925 se traslada a la Secretaría de Educación Pública.

maestría en Ciencias Antropológicas una vez concluidos los debidos requisitos (Pérez 2012: 67).

El INAH y particularmente la ENAH han sido, desde su creación, el centro del país en la enseñanza e investigación de la antropología, por ello, partimos del análisis de esa institución.[14] Hasta la fecha, el INAH coordina la ENAH, varios institutos de investigación, así como la administración de varios museos y monumentos nacionales. La ENA y su predecesora, el Departamento de Antropología, tuvieron un reducido número de estudiantes y profesores.

Por ejemplo, en 1938 contaron con siete profesores –de los cuales ninguno era mujer– y seis estudiantes. En la primera generación estuvieron Johanna Faulhaber y Concepción Uribe;[15] para 1940 había 31 estudiantes y 21 profesores, de los cuales solo una fue mujer: la antropóloga física Ada D'Aloja.[16] Para entonces ya se habían sumado al alumnado Isabel Horcasitas (1914-1998), Calixta Guiteras Holmes (1905-1988),[17] Silvia Rendón Mayoral (1914-1991) y Barbro Dahlgren (1912-2002). Durante la década de 1940 les siguieron Anne Chapman, María Teresa Fernández Carrillo (1923-1966), Florencia Müller (1903-1984), María Concepción Antonieta de la Calle Illera (1920-s.d.d.)[18] y Joyce K. Davlin (1920-s.d.d.), de las cuales se titularon todas.

Otras mujeres estudiaron en la ENAH durante este periodo, pero no se graduaron. Entre estas podemos mencionar a Raquel Méndez Puig (s.d.d.), Amelia Martínez

---

14 Ha habido otras instancias importantes para la formación de antropólogos y antropólogas en el país. La EIAEA fue fundada en 1910 en el Museo Nacional bajo los auspicios de los gobiernos alemán, francés y mexicano y con el apoyo de las universidades estadounidenses de Harvard, Pennsylvania y Columbia; cerró en 1920. Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (2012: 21-22) afirman que, después de esto, la profesionalización de la antropología en los siguientes 18 años fue considerada una tarea del Estado mexicano a través de la Dirección de Antropología –parte primero de la Secretaría de Agricultura y Fomento, y después de la Secretaría de Educación Pública–. En 1938 la enseñanza de la antropología pasó al IPN y la FFyL de la UNAM.

15 No hay evidencia de que Uribe se tituló. En 1945 fue becada para continuar sus estudios en la Universidad de Columbia, no se encontraron menciones posteriores a ella. En cambio, Faulhaber sí se tituló y ejerció su profesión en México.

16 D'Aloja formó parte de la planta docente de 1939 a 1941. Debido a que conservó su nacionalidad italiana, tuvo que renunciar a sus puestos en 1942. En 1944 retomó sus actividades docentes (Faulhaber 1999: 66).

17 Ni Isabel Horcasitas ni Calixta Guiteras presentaron tesis. Guiteras tenía constancia de pasantía e inclusive elaboró su protocolo de investigación para su tesis con base en su experiencia en el Proyecto de Investigación Etnográfica en las Comunidades Tzotziles y Tzeltales de la región de Las Casas en Chiapas (Reyes 2023: 75).

18 Se utiliza s.d.d. (sin datos disponibles) cuando no hay información con respecto a la fecha de nacimiento o deceso.

del Río (1893-s.d.d.),[19] Susana Ogazón Sánchez (s.d.d.), Carmen Sánchez Godoy (s.d.d.), Jovita Twelvetrees de Zubarán (1908-s.d.d.), Elena Ballué (s.d.d.), Josefa Oliva Teixell (1912-2007) y Laurette Sejourné (1911-2003). En la década de 1950 se inscribieron y titularon en la ENAH: Beatriz Barba Ahuatzin o de Piña Chan (1928-2021), Perla Valle (1930-2011), Doris Heyden (1905-2005), Beatriz Braniff (1925-2013), Margarita Nolasco (1932-2008), Mercedes Olivera (1934-2022), Noemí Quezada (1939-2003) y María Eugenia Vargas Delgadillo (s.d.d.).

En 1943 la ENAH contaba con 37 profesores, de los cuales solo tres eran mujeres: la geógrafa Rita López de Llergo (1905-1979), la antropóloga física Johanna Faulhaber y la etnóloga Calixta Guiteras (Téllez 1988: 298). De estas, ni Faulhaber ni Guiteras habían obtenido su grado como antropólogas.[20] En el periodo que estudiamos, se incorporaron como profesoras a la ENAH: Beatriz Barba de Pina Chan, Beatriz Braniff Cornejo, Rosa de Lourdes Canelo (s.d.d.), Barbro Dahlgren, Ada D'Aloja, María Teresa Fernández de Miranda (1923-1966), Isabel T. Kelly (1906-1982), Concepción Muedra (1902-1980) y María Enriqueta Ramos Chao (s.d.d.).

Las mujeres que ingresaron como alumnas a la ENAH tenían perfiles variados: algunas ya habían estudiado otras carreras –magisterio, contabilidad, enfermería y geografía– o trabajado en otra actividad. Algunas ya estaban casadas, separadas o inclusive viudas; pocas eran jóvenes solteras. El estudio de la antropología para algunas fue un deseo desde la infancia, como Florencia Müller, quien fue motivada por un encuentro de niña con la arqueóloga estadunidense Zelia Nuttall: quedó impactada por el porte, el arreglo y la plática de la arqueóloga, quien le dio unos pedazos de barro y, de acuerdo con Müller, le contagió con el "virus de la tepalcaltería" (Müller 1988: 622-623).

Después asistió a escondidas a un curso sobre antropología en el Museo Nacional, porque ella sabía que su padre le habría dicho sobre su aspiración de ser

---

19 Amelia Martínez del Río tomó clases de Arqueología en 1926 en el programa entre el Museo Nacional y la Facultad de Altos Estudios de la Universidad Nacional (Rutsch 2007: 182). Resulta interesante que se inscribió casi veinte años después al programa de la ENAH, pero no se tituló.

De acuerdo con Battock y Zavala (2024: 59), en 1943 había 269 estudiantes que asistían a las clases de la ENA y más de la mitad –153– eran mujeres. La inmensa mayoría de estas eran parte de la población de oyentes –193 personas–. Solo había 76 estudiantes de ambos sexos inscritos de manera regular. Battock y Zavala (2024) consideran que la relativamente alta presencia de las mujeres en las clases podría deberse a que estas les ofrecían la base para ejercer una profesión si llegara a ser necesario en el futuro.

20 Faulhaber impartió clases de alemán y Guiteras-Holmes inglés, posteriormente, ambas se incorporaron respectivamente a dar clases de Antropología Física y Etnología. La madre de Guiteras fue estadounidense y ella nació en un pueblo cercano a Filadelfia. Obtuvo el doctorado en Filosofía y Letras en la Universidad de La Habana, previo a su llegada a México en 1935.

arqueóloga: "No es un trabajo para una dama respetable. Una dama se casa y tiene hijos" (Müller 1988: 623). En contraste, Beatriz Barba de Piña Chan recuerda que ella y su amiga Perla Valle, ambas jóvenes normalistas, se inscribieron en la ENAH por un impulso y convencidas por un enorme anuncio de la ENAH pegado en la vía pública que decía "Estudie usted Antropología Física, Arqueología, Lingüística, Etnología".

Al reflexionar sobre sus experiencias como estudiantes y profesoras, nuestras entrevistadas expresaron opiniones diversas y a veces contradictorias. La mayoría recuerda no haber sido discriminada por ser mujer, sea por parte de sus compañeros de estudio o de trabajo, sus maestros o sus tutores.[21] En contraste, Florencia Müller –Emilia Florencia Jacobs Baquero, viuda de Müller– en su relato autobiográfico describe episodios de discriminación no solo por género, sino por nacionalidad y condición económica. Frustrada por los cuestionamientos constantes a su "autenticidad mexicana" por su apellido, su apariencia, su forma de hablar e incluso de haber nacido en la colonia Doctores en la Ciudad de México de una madre michoacana, Florencia Müller se reinventó a sí misma como Xóchitl Metatl –en náhuatl: *Xóchitl*-Florencia, *Metatl*-molendera y en alemán *Müller*– en su relato autobiográfico.[22]

Así, en un ejercicio extraordinario de autorreflexión, Xóchitl describe cómo fue constreñida por las normas familiares y sociales con respecto al comportamiento de una mujer –no obstante haber sido el sostén económico de su hogar desde los 17 años– y dejada en la orfandad cultural por "el choque de culturas" entre su madre y su padre. Por ello, la protagonista ingenió estrategias para navegar entre los vericuetos de las instituciones gubernamentales, las desigualdades y los prejuicios sociales.

Las mujeres que estudiaron Arqueología enfrentaron una situación diferente en otras áreas de la disciplina. Por ejemplo, existía la creencia –aún presente en nuestros días con diferentes matices– de que las mujeres no están dotadas biológicamente para realizar trabajos físicos pesados. Una de nuestras entrevistadas comenta:

> Cuando yo empecé mis estudios en 1956, había más hombres que mujeres. Me acuerdo de que nosotras teníamos que hacer mucho trabajo de campo, esto era en arqueología, y por supuesto se pensaba que

21 Al reconsiderar sus respuestas a treinta años de distancia, puede ser que estas reflejen la normalización de la discriminación en dicha época.

22 Esta arqueóloga parece precursora de la performatividad. Al quedar viuda después de seis meses de matrimonio con el alemán Bruno Curt Johannes Müller, doña Flor decidió conservar su apellido pero empleándolo de diferentes maneras: Florencia Müller, Florencia Jacobs-Müller o Florencia J. Muller (González y Blanco 1988: 620). La creación de Xóchitl Metatl es congruente con su astucia, sensibilidad y gran sentido del humor.

> las mujeres no hacíamos muchas excavaciones, cuando por supuesto que lo hacíamos... Poco a poco las mujeres fueron incorporándose a la arqueología: esto es mucho más reciente.

Para otras mujeres casadas y con hijos pequeños, el obstáculo principal que enfrentaron fue la obligación de tener que combinar trabajo, escuela –a veces sus estudios se prolongaban por varias décadas– y el cuidado de sus hijos. Johanna Faulhaber Kamman describe los malabarismos que enfrentaba:

> Me levantaba de noche, salíamos de Las Cruces a tomar el camión hacia la escuela de Male; de ahí, en otro a trabajar a Moneda y a impartir mis clases en la Escuela. Al mediodía de nuevo por mi hija, comer y volver a salir; dar y tomar clases, las del doctorado. Fueron años difíciles, pero los soportamos (Villanueva 1988: 72).

En estos casos, sus madres, hermanas, maridos "excepcionales" o trabajadoras remuneradas del hogar, fueron quienes les brindaban apoyo –sobre todo para el cuidado de sus hijos– para que ellas pudieran ir a clases, estudiar y hacer trabajo de campo.

> En esa época no se acostumbraba que los hombres ayudaran (en la casa y con los hijos) y yo me sentía que él me ayudaba mucho. Yo sabía que cualquier problema que yo tuviera, él podría ayudarme a encontrar una solución, porque aquellos eran los días en que las mujeres sugerían y los hombres decidían. Así que yo pienso que fui muy afortunada.

Es importante señalar que, en aquel tiempo, estaba dentro del alcance económico de las estudiantes contratar a una o dos empleadas que pernoctaban en el hogar, lo que les permitía compaginar su vida profesional y familiar.

Sin embargo, no fue sencillo. Beatriz Barba de Piña Chan, con base en una pequeña investigación que llevó a cabo en la década de los años cincuenta, afirma que las mujeres desertaban de los estudios en un 80%. Otras no obtuvieron sus grados profesionales porque no presentaron sus tesis, como en el caso de Isabel Horcasitas de Pozas. A otras mujeres les tomó décadas poder concluir y defender sus tesis. Hay que considerar que no haberse titulado no fue un obstáculo para obtener un empleo pues, en aquel tiempo, en el sector público se contrataban a pasantes como docentes, investigadoras o funcionarias.

De acuerdo con los archivos de la ENAH, entre 1946 y 1965 se graduaron 30 mujeres como maestras en ciencias antropológicas con alguna especialización como antropólogas sociales, arqueólogas, etnólogas, lingüistas y antropólogas físicas. La mayoría de estas mujeres tuvieron como directores de tesis a varones,

solo unas cuantas tuvieron directoras de tesis mujeres. Esto probablemente refleja la distribución de género de los antropólogos en ese periodo.[23] Sin embargo, cabe señalar que había relaciones estrechas de formación académica entre algunas profesoras y alumnas, tal fue el caso de Ada D'Aloja, quien fue mentora de Johanna Faulhaber Kamman.

La primera mujer que se graduó como antropóloga, en la especialización de Antropología Física, fue Johanna Faulhaber en 1946 con la tesis "Algunos aspectos antropológicos de la población de Tepoztlán, Morelos", que era un estudio sobre el biotipo y la fertilidad de 100 mujeres.[24] Ese mismo año, Florencia Müller se tituló en el área de Arqueología con "Exploración arqueológica y reconstrucción histórica de 'El Cerro del Venado', Chimalacatlán, Morelos". Y en 1948, Silvia Rendón Mayoral se recibió como etnóloga con la tesis "Examen de la decoración aplicada en las alfarerías de Cuautitlán, Estado de México con una introducción al estudio de cerámica popular mexicana".

Durante la década de 1940 también se titularon Muriel Noel Porter con el trabajo "La pipa en México precortesiano" en 1947, Joyce K. Davlin con "Breve estudio de los entierros de Mesoamérica prehispánica" en 1948, María Isabel Gutiérrez del Arroyo (1907-2004) con "La historiografía puertorriqueña de los siglos XVI, XVII y XVIII" en 1948, y María Concepción Antonieta de la Calle Illera con "Funciones de la indumentaria prehispánica en el sur y en el centro de México" en 1949.

En 1950, María Teresa Fernández Carrillo fue la primera mujer que defendió una tesis en el campo de la Lingüística: "Fonémica del Ixcateco". Seguida por Evangelina Arana Osnaya (1916-1987) con "Relaciones internas del tronco mixteco" en 1957. En 1950, Barbro Dahlgren defendió la tesis "La Mixteca, su etnografía e historia prehispánica" para recibirse como etnóloga, y el siguiente año, Anne Chapman presentó su trabajo "Raíces y consecuencias de la guerra de los aztecas contra Azcapotzalco". En 1958, Amalia Cardos Fajardo de Méndez (1925-2022) elaboró "El comercio de los mayas antiguos" y en 1954, María del Rosario Camargo (s.d.d.-

23 Cabe señalar que ninguna institución de educación superior ofrecía el doctorado en Antropología. En 1960, la UNAM abrió el programa del doctorado en Antropología. De nuevo la ENAH y la UNAM suscribieron un convenio en el cual la primera institución impartiría la maestría y la segunda el doctorado (Pérez 2012: 69). Johanna Faulhaber, Beatriz Barba de Piña Chan, Margarita Nolasco, Evangelina Arana, Virve Piho y Doris Heyden cursaron el doctorado en este programa. Nolasco fue la primera mujer en obtener el doctorado en Antropología. Arana, Barba de Piña Chan, Heyden y Nolasco se titularon; Faulhaber y Piho no presentaron tesis.

24 Estudiar solo a mujeres no fue el plan inicial de la autora de la tesis. De acuerdo con Faulhaber (1942: 7), tenía la intención de medir en total a 100 mujeres y 100 hombres pero, por razones de tiempo, solo alcanzó a terminar la serie de mujeres. Lo interesante es que mantuvo el título, el cual sugiere que engloba ambos sexos. Decisión curiosa porque es más común que un estudio "neutro" sea androcéntrico, no ginocéntrico.

2012) "El montaje de la exposición de los mares del sur y proyectos museográficos en general".

Por otra parte, se recibieron tres arqueólogas: Adela Ramón Llige (1901-1992) con la tesis "Estudio de las puntas arrojadizas de la altiplanicie de México" en 1950, Beatriz Barba de Piña Chan con "Tlapacoya, un sitio preclásico de transición" en 1953 y Carmen Cook de Leonard (1906-1988) con "El origen de la cerámica anaranjada delgada" en 1957. En 1958, dos mujeres se recibieron como antropólogas sociales: María Eugenia Vargas Delgadillo con la tesis "El compadrazgo en una comunidad zapoteca. Un análisis funcionalista" y María Enriqueta Ramos Chao con "Las condiciones socioculturales de un grupo de estudiantes en el Instituto Politécnico Nacional".

Entre 1960 y 1965 se incrementó el número de tesis presentadas por mujeres, casi la mitad en Antropología Social: Doris Heyden con "La importancia de las fuentes históricas en arqueología" en 1960. En 1961, Beatriz Braniff Cornejo con "Artefactos líticos de San Luís Potosí. Ensayo de Sistematización", Margarita Nolasco Armas con "La tenencia de la tierra en San Juan Teotihuácan" y Mercedes Olivera de Vázquez[25] con "Las condiciones socioeconómicas en las experimentaciones pedagógicas". En 1962, María Teresa Jaen Esquivel (1933-2014) con "Comparación de los métodos para estudiar la capacidad craneana" y Virve Piho Lange (1923-1994) con "La obrera textil. Encuesta sobre su trabajo, ingreso y vida familiar". En 1963 María Noemí Castillo Tejero (1933-) con "Algunas técnicas decorativas de la cerámica arqueológica de México", Lorena Mirambell y Silva (1935-2025) con "Técnicas lapidarias prehispánicas" y Yolotl González Torres (1932-) con "El culto a los astros entre los mexica". En 1964 Marcela Neymet Urbina (1940-) con "El cambio del campesino al trabajado asalariado de la ciudad". Por último, en 1965, Luz María Martínez Montiel (1935-2024) con el trabajo "Observaciones para la caracterización de la clase media en la Ciudad de México".[26]

La distribución y los temas de las tesis confirman la observación de una de las entrevistadas con respecto a la difícil aceptación de las mujeres en la Arqueología, sobre todo con respecto a su participación en excavaciones. En consecuencia, muchas mujeres optaron por temas relacionados al análisis de artefactos –congruente con el estereotipo de las habilidades manuales y la minuciosidad de las mujeres– o a la Etnohistoria. Había pocas lingüistas y antropólogas físicas, sin embargo, hoy en día contamos con la información que nos permite interpretar esto adecuadamente. Por otro lado, la introducción de la especialidad de Antropología

25 Como punto de aclaración: Mercedes Olivera de Vázquez es el nombre de casada –en ese momento– de Mercedes Olivera Bustamante. En aquella época había varias mujeres que eran registradas por sus apellidos de casadas.

26 Cabe señalar que en los tres años posteriores (1966-1968) otras diez mujeres se titularon.

Social al plan de estudios en 1953 despertó mucho interés entre las mujeres. Los títulos de las tesis dan muestra de que había mucha flexibilidad en los temas que podían abordar, aunado a una frontera borrosa entre la Antropología Social y otras disciplinas. En consecuencia, es comprensible que años después la antropología fuera uno de los terrenos más fértiles para los estudios de la mujer.

Durante el periodo analizado, solo hubo una tesis elaborada explícitamente en torno a algún tema sobre mujeres, la de Virve Piho Lange: "La mujer trabajadora en los textiles: una encuesta acerca de su trabajo, ingreso y vida familiar", realizada bajo la dirección de Ada D'Aloja. Precursora de estudios posteriores sobre el trabajo y las mujeres, Piho Lange partió de la hipótesis de que la obrera, no obstante percibir un salario suficiente para satisfacer sus necesidades, no dispone de este ingreso para ella, sino que lo destina para otros. Argumenta que la obrera es doblemente explotada: primero como trabajadora en la fábrica y después como mujer por sus obligaciones familiares.

Además, plantea una serie de inquietudes, muy debatidas por investigadoras feministas, como la centralidad del punto de vista –no en el sentido de Harding– de las mujeres –objeto de su estudio– y la responsabilidad ética de la investigadora. Solo tiene una referencia bibliográfica que aborda las condiciones de las mujeres, el ensayo *La familia* de la psicóloga María Elena Bermúdez, sin embargo, hay que tener presente que había poca bibliografía disponible, por lo menos en español. Bien se podría preguntar por qué su interés y su particular lectura de este tema, no obstante, no contamos con elementos para abordar esta cuestión.

Piho emigró de Estonia en 1950. De acuerdo con su hijo Vilmo Szŏts Piho, le cautivó el México prehispánico, lo que le llevó a estudiar Antropología.[27] Después de su tesis sobre trabajadoras textiles, no volvió a investigar sobre las mujeres. Se incorporó a la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, donde prosiguió su interés en la vida prehispánica. Obtuvo la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas en la UNAM con la tesis "El peinado entre los mexicas: formas y significados" en 1973. Falleció antes de terminar de corregir su tesis doctoral de 2000 cuartillas sobre penachos precolombinos.

Sus lugares de trabajo

Tal como la mayoría de sus colegas masculinos, las antropólogas por lo general laboraban en las instituciones gubernamentales, principalmente en el INAH y el INI. Unas cuantas ejercían la profesión fuera del marco de las instituciones oficiales y tuvieron reconocimiento, como Gertrude Duby, que utilizó su talento como

27 Entrevista a Vilmo Szŏts Piho en la revista *Mitts*, realizada en 2011.

fotógrafa, periodista y etnógrafa para preservar la cultura y el medio ecológico de los lacandones.

Encontrar empleo como antropóloga durante las décadas de 1930 y 1940 no era tan difícil como hoy en día: el mercado laboral de la profesión no estaba muy saturado. Sin embargo, sí había prácticas discriminatorias contra las mujeres, sobre todo, estas eran notorias en los casos de los puestos administrativos de mayor poder y prestigio. Como dijo una entrevistada:

> Siempre ha habido discriminación hacia las mujeres. Nosotras siempre hemos sentido el peso de la discriminación. Cuando había que escoger un nuevo jefe entre tres o cuatro personas, siempre escogían al hombre porque supuestamente era más inteligente, más dinámico, y porque tenía más tiempo.[28]

Las entrevistadas consideraban que estas prácticas discriminatorias aún persisten, si bien en menor grado. De hecho, los hombres sí disponían de más tiempo libre que las mujeres que eran madres de niños menores. Estas –fieles al orden del género– dieron prioridad a sus responsabilidades domésticas y organizaron sus actividades profesionales de tal manera que no mermaran la vida familiar. Ninguna de las mujeres entrevistadas mostró resentimiento frente a esta situación, dado que la familia y la maternidad eran altamente valoradas por ellas.

Durante este periodo, algunas mujeres ocupaban puestos administrativos en el INAH, pero muy pocas llegaron a los niveles más altos de la burocracia. Algunas entrevistadas alegaban que no había discriminación a las mujeres ni como docentes, investigadoras ni alumnas en el INAH y la ENAH. Sin embargo, al hacer un recuento de sus trayectorias laborales, todas coincidían en que las mujeres que fungían como funcionarias tenían que esforzarse el doble que los hombres en puestos similares.

A veces las mujeres entraron en conflicto con las autoridades masculinas. La disputa entre Eulalia Guzmán y Alfonso Caso con respecto a los restos de Cuauhtémoc ilustra lo anterior. Eulalia Guzmán, feminista y nacionalista tenaz, era una autoridad muy respetada sobre historia y arqueología mexicana. A principios de la década de los cincuenta, después de que se encontraron los restos de

---

28 De acuerdo con Knobloch (1989: 176-177), si bien Isabel Kelly nunca criticó la arqueología como un campo dominado por hombres, sí comentó que existía una falta casi universal de apoyo a las mujeres antropólogas. Tal opinión estaba fundamentada probablemente por su experiencia con Alfred Kroeber en la Universidad de California en Berkeley. Cabe señalar que otros hombres como Carl Saeur, Alfred Kidder y George Foster, sí apoyaron sus solicitudes de fondos para financiar sus investigaciones y su contratación por la oficina del Smithsonian Institute en México.

Hernán Cortés, se dio la noticia de que se habían localizado manuscritos antiguos que indicaban que los restos de Cuauhtémoc se encontraban en Ichcateopan, un pueblo en el estado de Guerrero.

Eulalia Guzmán fue comisionada por la INAH para investigar el asunto: con base en los documentos, la historia oral de la comunidad y los restos que fueron excavados, consideró que probablemente eran de Cuauhtémoc. Alfonso Caso, junto con un equipo de especialistas que incluyó investigadores del calibre de Silvio Zavala, al detectar que los restos óseos pertenecían a varios individuos de ambos sexos y databan del periodo postcolonial, descalificaron el hallazgo de Guzmán como carente de fundamento científico (Barba 1988).

Una de las antropólogas que entrevistamos consideró que la disputa fue un conflicto entre hispanófilos e indianistas; otra, que Guzmán buscó un pretexto para desafiar la actitud prepotente de Caso en el INAH. A pesar de que muchos alumnos y muchas alumnas le dieron la razón a Caso, apoyaron a Guzmán por su espíritu cuestionador. Durante este mismo periodo, Isabel Horcasitas Muñoz fue despedida de la ENAH por un conflicto con Oscar Lewis en torno a su proyecto de investigación en Tepoztlán. Después tuvo problemas con Caso en el INI, y fue cesada por un desacuerdo con respecto a los métodos de educación indígena. Unos cuantos años después volvió al INI, solo para ser removida de nuevo por sus actividades sindicalistas.

Las redes de parentesco

Algunas de las antropólogas de este periodo estuvieron casadas con hombres de esta profesión, entre las parejas más conocidas están: Johanna Faulhaber y Paul Kirchhoff, Isabel Horcasitas y Ricardo Pozas, Beatriz Barba y Román Piña Chan. El proyecto profesional como antropólogos estaba relacionado con el de la pareja. Faulhaber y Kirchhoff ya estaban casados al llegar a México en 1936; él tenía el doctorado en Etnología antes de migrar a México y trabajaba como docente en la ENA, donde ella estudiaba para especializarse en Antropología Física. Posteriormente se divorciaron y Faulhaber se casó con César A. Saenz, alumno de Arqueología de origen nicaragüense.

Horcasitas y Pozas, recién casados y ambos maestros rurales, decidieron emigrar de Michoacán a la Ciudad de México para estudiar Antropología. Pozas se inscribió en la primera generación de la ENA y Horcasitas se matriculó en la siguiente. Por más de cuatro décadas colaboraron de manera muy cercana en el trabajo de campo y en algunas publicaciones. Sin embargo, Horcasitas se dedicaba más a la docencia y Pozas a la investigación y la publicación. Por otro lado, Beatriz Barba era una estudiante joven cuando conoció a Román Piña Chan como profesor en la ENAH.

Al poco tiempo se casaron y, no obstante ser ambos arqueólogos, se especializaron en diferentes regiones del país y nunca colaboraron profesionalmente.

A pesar de que muchas de las antropólogas lograron el mismo reconocimiento profesional que sus cónyuges, no encontramos un solo caso en el cual una mujer tuviera mayor prestigio que su marido. En contraste, muchos antropólogos se casaron con compañeras de estudio que, si bien no abandonaron por completo sus carreras profesionales, se subordinaron a la maternidad y la familia.

Las hijas de algunas antropólogas siguieron los pasos profesionales de sus progenitoras: Ingrid Jordan –hija de Barbro Dahlgren–, Marielena Saenz –hija de Johanna Faulhaber–, Laurenciana Alvarez Heyden –hija de Doris Heyden–, Iris Refugio Pozas –hija de Isabel Horcasitas– y Marisol Melesio Nolasco –hija de Margarita Nolasco–. Ninguno de los hijos varones de las entrevistadas estudió Antropología.

También algunas antropólogas forjaron lazos profesionales, de amistad y apoyo mutuo que se asemejan a familias de elección. Reyes (2023: 75, 30-81) describe cómo Johanna Faulhaber, Calixta Guiteras y Barbro Dahlgren por sus condiciones similares –ser de origen extranjero, estudiar Antropología y contar con responsabilidades familiares–,[29] crearon una especie de comunidad académica. Hablaron de sus investigaciones e ingeniaron estrategias para acceder solas a las comunidades,[30] pero también crearon espacios lúdicos y de cuidado. En palabras de Reyes: "En el exilio son las primeras antropólogas feministas a quienes les atañe luchar por los espacios de trabajo en un universo dominado por hombres" (2023: 81).

---

29 Guiteras se separó de Alberto Rus después de su llegada a México. Faulhaber estuvo recién divorciada de Kirchoff y casada de nuevo con César Sáenz Vargas –compañero de la ENA, de origen nicaragüense– con quien tuvo una hija, María Elena. Dahlgren, enviudó de Fernando Jordan Jiménez –también antropólogo– con quien procreó dos hijos, Ingrid y Eric.

30 En la introducción a su tesis de maestría, Faulhaber (1942: 1) escribe que no pudo realizar su estudio en el pueblo que había elegido, Santa Catarina Zacatepec del municipio de Tepoztlán, porque los habitantes pensaban que quería comprar personas. Cambiaron el sitio de estudio a la Villa de Tepoztlán, donde enfrentaron resistencia por parte de la población porque temían que se iban a llevar a las mujeres como soldaderas; se resolvió el problema con la intervención del senador Vicente Campos. En el caso de Guiteras (1965: 9), relata que había elegido el pueblo tzeltal de Cancuc para realizar un estudio sobre la visión del mundo de un adulto indígena, a solicitud de quien había sido su maestro, Robert Redfield. Previamente hizo un estudio sobre el sistema de clanes y parentesco en este pueblo. Después de cinco semanas muy tensas sin poder encontrar un colaborador confiable, tuvo que retirarse porque pensaron que era protestante, entonces cambió el sitio de su estudio a Chenalhó. Las experiencias de Faulhaber y Guiteras son elocuentes y reveladoras: muestran, en primer lugar, el clima de desconfianza en comunidades rurales donde habían vivido violencia y trata, como Tepoztlán, o los intentos de conversión religiosa –y cultural– de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano en Cancuc; en segundo lugar, el peso de las autoridades en la cultura política local de Tepoztlán.

Su investigación

Las antropólogas consideradas realizaron estudios en los cuatro campos de la antropología. La mayoría hicieron aportaciones sobresalientes a su área de especialización. Faulhaber examinó los patrones del desarrollo y crecimiento de adolescentes mexicanos. La etnografía de Dahlgren sobre la mixteca es hasta la fecha un clásico sobre esta cultura. Los estudios de Guiteras Holmes sobre el parentesco tzeltal y la cosmovisión tzotzil abrieron nuevas vetas de investigación para la antropología en México.

Pese a lo anterior, pocas antropólogas consideraron a las mujeres como objeto de estudio durante este periodo. Hasta la década de los setenta, había solo unos cuantos estudios antropológicos sobre mujeres en México. En la arqueología no había ninguna investigación de esta índole; por otra parte, había algunos estudios sobre patrones de mono y bilingüismo indígena que tomaron en cuenta al sexo como variable. En el campo de la Antropología Social, Isabel Kelly y Calixta Guiteras Holmes escribieron textos sobre el embarazo y el parto antes de la década de 1970: Isabel Kelly publicó un breve artículo sobre la capacitación de parteras (1955) y dedicó un capítulo en uno de sus libros al embarazo, parto y cuidados postparto (1965). Calixta Guiteras Holmes (1961) escribió sobre la magia, el embarazo y el parto entre los mayas de los Altos de Chiapas.

Si bien en estos estudios se visibilizaron a las mujeres, no eran el objeto de estudio. En dichos trabajos se consideraron no solo a las mujeres sino a todos los integrantes de la comunidad. Guiteras Holmes observó que las madres inculcan creencias mágicas en sus hijos, sin embargo, no profundizó más en este punto.

Rosa María Lombardo Otero (1923-1953) e Isabel Horcasitas publicaron trabajos de vanguardia, que fueron explícitamente enfocados en las mujeres maya de los Altos de Chiapas. De hecho, el primer estudio sobre mujeres indígenas en México fue *La mujer tzeltal*, de Lombardo (1944).[31] Este breve libro inicia con capítulos

31 Lombardo Otero fue hija de Vicente Lombardo Toledano, uno de los políticos más prominentes de izquierda durante la década de 1930. Estudió en la Benemérita Escuela Nacional de Maestros en la Ciudad de México. Cabe señalar que asistió al Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en abril de 1940, sin embargo, no hay mención en el programa de algún tipo de participación especial. Lombardo se inscribió en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN para estudiar Antropología en 1941; como parte de su formación, participó en una práctica de campo con otros tres alumnos en el paraje de Yochib del municipio de Oxchuc, Chiapas, bajo la orientación de Alfonso Villa Rojas. El equipo incluyó, además de Lombardo Otero, a los alumnos Anne MacKaye Chapman, Gabriel Ospina Restrepo y Ricardo Soto Guevara. A partir de su estancia de campo de unas siete semanas, del 10 diciembre de 1942 al 31 enero de 1944, escribió el libro *La mujer tzeltal* (Lombardo 1944). Posteriormente realizó otra investigación asesorada por Alfonso Villa Rojas, que fue publicada por el Instituto

sobre el embarazo, el parto, los cuidados posparto y postnatales y la ceremonia de nombrar al niño o la niña. Sigue con los temas del ciclo vital de las mujeres, la educación, el matrimonio, la sexualidad, la esterilidad y el papel de la mujer en la familia, para pasar a la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo, la vida comunitaria y el sistema de propiedad. Concluye con los temas de enfermedad, muerte, la vida después de la muerte, brujería y religión.

En este texto Lombardo visibiliza a sus colaboradoras: las nombra y sitúa como seres conocedoras y fuentes de información, pero también presenta interpretaciones y explicaciones que contrasta con lo que dicen los hombres. De acuerdo con Margarita Gamio de Alba (1960), este libro se enmarcó en el Proyecto de la Mujer Indígena, que fue coordinado por ella y desarrollado bajo el auspicio del Instituto Indigenista Interamericano. Así mismo, fue uno de los productos del proyecto Chiapas dirigido por el antropólogo estadounidense Sol Tax y el mexicano Alfonso Villas Rojas con el patrocinio del gobierno estatal y el Instituto Carnegie durante la década de la década de 1940. Villa Rojas, en su introducción al libro de Lombardo Otero, observa:

> (...) queremos subrayar que la monografía que ahora nos ofrece la señorita Lombardo Otero, reviste especial interés no sólo por tratarse de un grupo aborigen apenas conocido sino, particularmente, por el énfasis que pone en los problemas íntimos de la vida femenina... los reportes etnográficos escritos por hombres generalmente tratan el tema de manera superficial y con datos de segunda mano, es decir, obtenidos de otros hombres y no de las propias mujeres. En este respecto, el material de la señorita Lombardo Otero resulta excepcional por cuanto que fue conseguido de mujeres indias que pusieron en ella su confianza y simpatía; a esto cabe añadir que la amistad que llegó a existir entre autora e informantes fue lo bastante íntima para abordar temas usualmente callados por considerarse demasiado privados (Lombardo 1944: viii).

Sus observaciones apuntan a problemas que él mismo había experimentado en el campo[32] y que siguen siendo discutidos hoy en día por los estudiosos de las relaciones de género: los sesgos de los antropólogos varones, la relevancia del género del investigador o la investigadora para el proceso y los resultados de la

---

Indigenista Interamericano: *Los jíbaros* (Lombardo 1950). Lombardo contrajo matrimonio con su compañero de origen costarricense Ricardo Soto Guevara, con el cual procreó dos hijas: Rosa María Soto Lombardo y Liliana Soto Lombardo. En 1953, Lombardo falleció a la edad de 30 años.

32 Villa Rojas llegó solo para desarrollar trabajo etnográfico a Yochib en 1942; al encontrar suspicacias entre las personas del paraje por su condición de hombre, solo decidió "traer a su esposa" Dolores Gómez Izquierdo, para vivir con él (Medina 2001: 221). Después de su llegada, terminaron las suspicacias.

investigación. En ese sentido, las antropólogas tienen la posibilidad de develar problemas a veces descartados por otros como insignificantes por estar anclados en la vida doméstica e íntima.

Quince años transcurrieron entre la publicación del libro de Lombardo Otero y el siguiente trabajo sobre mujeres indígenas en Chiapas: "La posición de la mujer dentro de la estructura social tzotzil" de Isabel Horcasitas de Pozas (1968). Las dos ofrecen visiones muy contrastantes de la situación de las mujeres indígenas. Lombardo Otero recalca que las mujeres tzeltales de varios parajes de Oxchuc padecen condiciones de inseguridad económica específicas a su sexo porque no podían poseer ni tierras ni medios de producción.

En contraste, Horcasitas de Pozas insiste en que las mujeres tzotziles de Chenalhó gozan de una situación relativamente igualitaria frente a los hombres. Minimiza la importancia del patrón patrilineal de la herencia, al enfatizar que todos los integrantes de la familia tienen que cooperar para garantizar la subsistencia cotidiana, o sea, destaca la complementariedad entre sus papeles y la interdependencia entre hombres y mujeres. Más de medio siglo después persiste el debate sobre las condiciones de vida y el estatus de las mujeres indígenas en el campo mexicano, y aún se utilizan ambos marcos analíticos: el acceso a los recursos de Lombardo Otero, o la complementariedad y la interdependencia entre mujeres y hombres de Horcasitas de Pozas.

Asimismo, las antropólogas entrevistadas afirman que era de conocimiento común que las mujeres y los hombres accedían de manera diferenciada a los informantes y a determinados temas en el trabajo de campo.[33] Por ejemplo, el sexo era tema tabú entre un investigador y un informante de sexos opuestos. Además, un informante hombre era reticente para hablar sobre la vida política frente a una antropóloga, dado que se suponía que no era propio comentar dicho tema con una mujer bajo el supuesto de que ni le interesaba ni le incumbía.

Las antropólogas entrevistadas dijeron tener relaciones distintas con hombres y mujeres en el campo. Una indicaba que, en contraste con su marido –también antropólogo–, ella podía "meterse hasta la cocina" dado que las informantes se

33 Por ejemplo, el antropólogo estadounidense Ralph Beals (1992: 27) en la introducción a su libro *Cherán: Un pueblo de la sierra tarasca*, reconoce la aportación especial de Silvia Rendón que estudió tópicos referentes –sin especificar cuáles– a las mujeres en el trabajo de campo entre 1939 y 1940. Esto, probablemente, dio lugar a una publicación propia sobre la alimentación purépecha (Rendón 1947). Casi tres décadas después, Silvia Rendón (1975) sintetizó las exposiciones y las propuestas de mujeres indígenas, promotoras del Instituto Nacional Indigenista y presentadas en el segundo Seminario Regional sobre la Problemática de la Mujer Indígena, llevado a cabo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas en el verano de 1972.

sentían muy cómodas con su presencia. Otra indicó que, el llevar a sus hijos al campo, en lugar de ser un obstáculo para su trabajo fue una ventaja, porque podía entablar con más facilidad una relación de confianza con las mujeres de la comunidad, las cuales se identificaban con ella al ser madres también.

Se consideraba que los informantes masculinos se portaban de manera más directa y que las mujeres eran más detalladas en los datos que aportaban. Hasta en la práctica de las arqueólogas, el género fue una consideración: los peones indígenas no aceptaban órdenes de una mujer, inclusive si era la arqueóloga encargada de una excavación. Una antropóloga, frente a tal situación, tenía que pedir a un alumno que comunicara sus instrucciones a los peones para poder seguir adelante con su trabajo. En síntesis, reconocieron, sobrellevaron y, en general, no cuestionaron esta división sexual en el ejercicio profesional. Más bien, en algunos casos la aprovecharon.

Una de las informantes observó que estas diferencias tenían eco en el salón de clases y las prácticas pues notaba un desempeño y comportamiento distinto por género entre sus propios estudiantes.

> Las mujeres son mucho más cuidadosas con sus datos, más exigentes, más responsables. Los hombres mexicanos son más irresponsables. Los estudiantes varones son más rápidos, mucho más seguros de sí mismos y de su trabajo. Las mujeres son mucho más inseguras. Esto es el resultado de la socialización, de la manera en que uno ha sido educado. Los estudiantes varones aprenden desde pequeños que lo que hacen está bien.

La experiencia del trabajo de campo tenía distintos matices para hombres y mujeres. Una entrevistada argumentó que, tanto alumnos como alumnas, disfrutaban de la libertad de estar lejos de sus familias en un ambiente a menudo festivo. Otra, en contraste, decía: "En mi tiempo la gente decente no permitía a sus hijas a salir fácilmente con un grupo de muchachos y maestros. Tenían que saber exactamente cuántos muchachos y muchachas iban, quién era el maestro, dónde iban a estar y por cuánto tiempo". Además, las alumnas a veces se retiraban temprano a dormir mientras los alumnos les hacían compañía a sus profesores en los ritos masculinos de emborracharse, platicar y forjar relaciones profesionales.

Un –casi– nuevo siglo…

Casi todas las antropólogas de estas generaciones han fallecido. Algunas como Rosa María Lombardo Otero y María Teresa Fernández, murieron a una edad joven. Sin embargo, la mayoría ya eran mujeres grandes al momento de su muerte. Ada D'Aloja alcanzó los 104 años. Doris Heyden estaba al punto de cumplir

100 años. Amalia Cardos Fajardo tenía 97 años. Gertrude Duby Blom falleció a los 93 años, unos días antes del estallido del conflicto zapatista en Chiapas en 1994. Beatriz Barba y Tita Braniff tenían respectivamente 92 y 88 años, mientas que Barbro Dahlgren y Johanna Faulhaber tenían 89 años. La última de esta generación en fallecer fue Mercedes Olivera Bustamante, en agosto de 2022 a los 88 años; tuvo múltiples despedidas feministas, zapatistas y académicas, haciendo honor a su vida polifacética.

Muchas de las mujeres consideradas en el presente texto seguían impartiendo clases, investigando y publicando a una edad avanzada. A veces tenían una producción excepcional y de excelente calidad, mucho antes de que existieran los organismos de evaluación externa.

En 1992, casi todas las antropólogas entrevistadas opinaron que pocas antropólogas habían recibido el mismo reconocimiento profesional que los antropólogos de su misma cohorte.

Por ejemplo, el INAH nombró profesora emérita a Johanna Faulhaber en 1982.[34] Tardó muchos años en designar a otras,[35] entre ellas, las doctoras Beatriz Barba de Piña Chan, Beatriz Braniff Cornejo, Doris Heyden y Margarita Nolasco Armas, todas en el año 2000. En 2015 fueron nombradas profesoras eméritas Yólotl González Torres, María Noemí Castillo Tejero y Lorena Emilia Mirabell y Silva. Aun así, las mujeres siguen formando una minoría en los profesores eméritos del INAH.

También la UNAM ha reconocido las aportaciones de algunas antropólogas que laboraron en dicha institución: Ada D'Aloja y Johanna Faulhaber recibieron el Premio Universidad Nacional, la primera en la rama de Docencia en Ciencias Sociales en 1986, y la segunda en Investigación en Ciencias Sociales en 1987. Margarita Nolasco fue galardonada *post mortem* con el Premio Nacional de Ciencias y Artes en la categoría Ciencias Sociales y Filosofía en 2008.

Durante las últimas tres décadas ha habido una feminización de la profesión, no obstante, algunos campos como la arqueología todavía son de dominio masculino. Los estudios sobre la mujer en la antropología han florecido, y han ofrecido un importante campo de discusión e investigación para las antropólogas. Sin embargo, queda por estudiar qué aspectos de las condiciones de las mujeres en la

34 Hasta 1999, Faulhaber fue la única mujer de los ocho investigadores eméritos del INAH.

35 En el presente texto solo se menciona a las mujeres que habían obtenido su grado en alguna rama de la antropología hasta 1965. Si dejamos de lado esa consideración e incluimos a historiadoras e investigadoras que se titularon posterior a 1965, hay un total de 20 mujeres de la población total de 53 investigadores eméritos.

profesión han cambiado y cuáles siguen iguales; en este sentido, preguntarnos si las mejorías que gozamos son en parte fruto del empeño de nuestras precursoras.

Referencias bibliográficas

American Anthropological Association. 1993. *92nd Annual Meeting Washington, D.C. November 17-21 1993*. Estados Unidos: American Anthropological Association. https://openanthroresearch.org/index.php/oarr/preprint/view/19/31

Bailón, Fabiola. 2018. "Eulalia Guzmán Barrón, mujer del siglo XX". En: Ana Jaiven y Elsie McPhail (coords.), *Rupturas y continuidades. Historia y biografías de mujeres*. pp. 247-278. México: UAM Xochimilco.

Barba, Beatriz. 1988. "Eulalia Guzmán Barrón". En: Lina Odena y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 255-272. México: INAH.

Battock, Clementina y Zavala, Jhonnatan. 2024. Las inquietantes huellas de las fundadoras: cuatro antropólogas en el archivo de la ENAH. *Revista electrónica de fuentes y archivos*. 15(2): 54-74.

Baus, Carolyn. 1988. "Isabel Kelly". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 341-351. México: INAH.

Beals, Ralph. 1992. *Cherán: Un pueblo de la sierra tarasca*. México: Colmich.

Boas, Franz y Haeberlin, Herman. 1924. Ten folktales in modern Nahuatl. *The journal of American Folklore*. 37(145/146): 345-370.

Bonfil, Guillermo. 1970. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En: Arturo Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*. pp. 39-65. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Bravo, Berenise y River, Daniel (coords.). 2023. *Huellas e itinerarios: mujeres antropólogas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1939-2020)*. México: INAH-ENAH.

Bravo, Roxana. 2023. "Mujeres, antropología, feminismo y género en la ENAH. Una vuelta rápida a 85 años de su fundación". En: Luis de la Peña (coord.), *85 años de la ENAH. Libro conmemorativo*. pp. 339-367. México: INAH.

Bruce, Robert. 1988. "Gertrude Duby Blom". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 30-41. México: INAH.

Cámara, Fernando. 1982. "Aportaciones de los antropólogos mexicanos formados en la década de los 40". En: *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. pp. 16-21. México: INAH-Ediciones Cuicuilco.

Castañeda, Martha. 2021. "Antropología feminista y epistemología". En: Lina Berrio *et al.* (coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías,*

éticas, prácticas y miradas diversas. pp. 61-82. México: UAM-CEIICH-UNAM-Bonilla Artigas.

_____. 2019. "Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación". En: Martha Castañeda *et al.*, *Otras formas de (des)aprender*. pp. 19-40. Bilbao: HEGOA.

_____. 2012. Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*. (36): 33-49.

_____. 2010. "Etnografía feminista". En: Norma Blazquez *et al.* (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. pp. 217-238. México: CEIICH-UNAM.

_____. 2006. La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. 48(197): 35-47.

Castillo, Vera. 2021. "La fotografía arqueológica de Carmen Cook de Leonard". Ensayo de maestría. UNAM. Ciudad de México.

Chiñas, Beverly. 1989. "Zelia María Magdalena Nuttall (1857-1933)". En: Ute Gac, *et al*. (comps), *Women anthropologists. Selected biographies*. pp. 269-281. Estados Unidos: University of Illinois Press.

Crespo, Ana. 1988. "María Luisa Horcasitas de Barros". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 290-295. México: INAH.

Dahlgren, Barbro. 1988. "Calixta Guiteras Holmes". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 246-254. México: INAH.

Engerrand, Georges y Ramírez, Isabel. 1915. Les simples destinés des usages medicaux ou superstitieux vendus au marché de Zumpango, Méxique. *Revue mensuelle de L'ecole d'Anthropologie de Paris*. (30): 55-62.

Fagoaga, Ricardo. 2018. "Primeras etnografías en México: su método, su olvido y la construcción de una idea de la antropología mexicana". En: Pablo Gatti y Lydia Souza (eds.), *Diálogos con la Antropología Latinoamericana*. pp. 55-61. Uruguay: ALA.

Faulhaber, Johanna. 1999. "Ada D'Aloja". En: Lina Güemes *et al.* (coords.), *100 años de antropología física en México. Inventario bibliográfico (Acosta-Dávila)*. pp. 65-70. México: UNAM.

_____. 1942. "Algunos aspectos antropológicos de la población de Tepoztlán, Morelos". Tesis de maestría. ENAH y UNAM. México.

Gamio, Manuel. 1992. *Forjando patria*. México: Porrúa.

Gamio, Margarita. 1960. El Dr. Manuel Gamio y el proyecto de la mujer indígena. *América indígena*. 20(4): 291-293.

García, Agripina *et al.* (coords.). 1997. *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*. México: INAH.

García, Miguel. 2013. "Profesionalización de la antropología física en México: la investigación, las instituciones y las enseñanzas (1887-1942)". Tesis doctoral. UNAM. Ciudad de México.

Goldsmith, Mary y Sánchez, Martha. 2014. Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*. (20): 121-135.

_____. 2000. "Prácticas de género y sujetos femeninos". En: Mario Carrillo (coord.), *Reflexiones finiseculares*. pp. 41-56. México: UAM Xochimilco.

González, Francisco y Blanco, Alicia. 1988. "Florencia Müller". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 620-635. México: INAH.

González, Soledad. 2008. "Anne MacKaye Chapman. Testimonios y exploraciones". En: Andres Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. pp. 32-35. México: INAH-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-UNAM.

González, Yólotl. 1988. "Doris Heyden". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 283-289. México: INAH.

Güemes, Lina y García, Carlos (coords.). 1988a. La *antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. México: INAH.

_____. 1988b. La *antropología en México. Panorama histórico. Vol. 11. Los protagonistas (Nájera-Yurchenco)*. México: INAH.

Guiteras, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*. México: FCE.

_____. 1961. "La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas". En: *Estudios de la cultura maya*. pp. 158-166. México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

Harris, Alex y Sartor, Margaret (eds.). 1984. *Gertrude Blom, Bearing Witness*. Estados Unidos: Duke University Press.

Horcasitas, Isabel. 1968. La posición de la mujer dentro de la estructura social tzotzil. *Revista de ciencias políticas y sociales*. (5): 565-575.

Kelly, Isabel. 1965. *Folk practices in North Mexico: birth customs, folk medicine and spiritualism in the Laguna Zone*. Estados Unidos: Universidad de Texas-Institute of Latin American Studies.

_____. 1955. El adiestramiento de parteras en México desde el punto de vista antropológico. *América indígena*. (15): 109-117.

Knobloch, Patricia. 1989. "Isabel Truesdell Kelly". En: Ute Gac *et al*. (comps.), *Women anthropologists. Selected biographies*. pp. 175-180. Estados Unidos: University of Illinois Press.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana. 2012. "A modo de introducción: antropología de la antropología en las instituciones RedMIFA". En: Esteban Krotz y Ana de Teresa (eds.), *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación II*. pp. 11-64. México: RedMIFA-UAM Iztapalapa-Juan Pablos.

Lombardo, Rosa. 1950. *Los jíbaros*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

_____. 1944. *La mujer tzeltal*. México.

Lomnitz, Claudio. 1996. Insoportable levedad. *Fractal*. 1(1): 51-76.

López, Claudia. s. f. Florencia Müller. Biografías de hidalguenses. *Tulancingo*. Recuperado el 08 de octubre de 2013 de: http://www.tulancingo.com.mx/biografias/muller/florencia.htm

López, Fernando. 2006. Los polvos de aquellos lodos. Una mirada a la formación de Arqueólogos en la ENAH. *Cuicuilco*. 13(37): 149-203.

Martínez, Ismael. 1988. "Isabel Horcasitas Muñoz". En: Lina Güemes y Carlos García, (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 296-303. México: INAH.

Medina, Andrés. 2001. Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo. *Ciencia Ergo Sum*. 8(2): 214-224.

Medina, Andrés y Ochoa, Ángela (coords.). 2008. *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INAH-Universidad Nacional Autónoma de México.

Mora, Mariana. 2009. Aportaciones a una genealogía feminista. La trayectoria política intelectual de Mercedes Olivera Bustamante. *Desacatos*. (31): 159-164.

Müller, Florencia. 1988. "Xóchitl Metatl". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 621-630. México: INAH.

Nava, Fernando. 1988. "María Fernández de Miranda". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 92-101. México: INAH.

Opperman, Stephanie. 2024. *Cold War anthropologist. Isabel Kelly and rural development in Mexico*. Estados Unidos: University of Arizona Press.

Penagos, Esperanza. 2020. Las mujeres en la antropología Mexicana. *Gaceta informativa digitaldel INAH Chihuahua*. (6): 1-2.

_____. 2019. "Entre la antropología y la guerrilla. El arma de la crítica: Aura Marina Arriola". En: Antropólogas radicales. Mesa panel 7 de noviembre. Chihuahua: Centro INAH Chihuahua.

Pérez, Ana. 2012. "La antropología y los estudios de posgrado en la UNAM". En: Esteban Krotz y Ana de Teresa (eds.), *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación II*. pp. 65-114. México: REdMIFA-UAM Iztapalapa.

Portal, María y Ramírez, Paz. 1995. *Pensamiento antropológico en México: un recorrido histórico*. México: UAM Iztapalapa.

Ramírez, Isabel. 1913. "El folklore de Milpa Alta, D.F." En: *International Congress of Americanists. Proceedings of the 18th session, Londres 1912*. pp.

_____. 1912. Apuntes acerca de los Monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla (excursión arqueológica del día 7 de diciembre de 1907). *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*. 4(16): 533-543.

Ramírez, Paz. 2011. Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México. *Alteridades*. 21(41): 79-96.

Rendón, Silvia. 1975. Expectancias de mujeres indígenas para el mejoramiento social de sus comunidades de origen. *América indígena*. 35(3): 588-597.

_____. 1947. La alimentación tarasca. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 6(2): 207-228.

Reyes, Patricia. 2023. "Calixta Guiteras Holmes: de Cancuc hacia Chenalhó… Antes de la hoguera". En: Berenise Bravo y Daniel Rivera (coords.), *Huellas e itinerario: mujeres antropólogas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1939-2020)*. pp. 61-92. México: Secretaría de Cultura-INAH.

Rivas, Judith. 2023. *¡Yo no pido nada, nunca he pedido nada! ¡A mi todo me viene solo! Eulalia Guzmán y la Escuela de la Acción: un ensayo interpretativo*. México: Taberna Librería Editor.

Rodríguez-Shadow, María y Barba, Beatriz (coords.) 1999. *Chalchihuite: homenaje a Doris Heyden*. México: INAH.

Ruiz, Apen. 2008. Eulalia Guzmán y la imposibilidad de excavar en suelo nacional. *Cuicuilco*. 15(43): 137-157.

_____. 2006. Zelia Nuttall e Isabel Ramírez: las distintas formas de practicar y escribir sobre arqueología en el México de inicios del siglo XX. *Cadernos Pagu*. (27): 99-133.

Ruíz-Trejo, Marisa. 2022. *Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica*. México: UNACH.

_____. 2021. "Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica". En: Lina Berrio *et al*. (coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 83-118. México: UAM-CEIICH-UNAM-Bonilla Artigas.

_____. 2020. "Introducción" y "Despatriarcalizar y descolonizar las Ciencias Sociales y la memoria en Chiapas y Centroamérica". En: *Descolonizar y despatriarcalizar las ciencias sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe*. pp. 21-110. México: UNACH.

_____. 2019. "Enunciaciones de la antropología feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera". En: Montserrat Bosch (ed.), *Mercedes Olivera. Feminismo popular y revolución: entre la militancia y la antropología. Antología Esencial*. pp. 35-50. Argentina: CLACSO.

Rutsch, Mechthild. 2007. *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. México: INAH-UNAM.

_____. 2003. Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana. *Cuicuilco*. 10(28): 99-108.

_____. 2001. Enlazando al pasado con el presente: Reflexiones en torno a los inicios de la enseñanza de la antropología en México. Segunda de dos partes. *Ciencia Ergo Sum*. 8(1): 95-98.

Serra, Mari y de la Torre, Manuel. 2004. "Eulalia Guzman". En: Georgina Viesca (ed.), *Ciencia y tecnología en México en el siglo XXI. Biografías de personas ilustres*. pp. 127-143. México: UAM.

Szőts, Vilmo. 2011. *Mitt. Revista comunitaria*. (5): 26.

Téllez, Javier. 1987. "La época de oro, 1940-1964". En: Carlos García (ed.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 2. Los hechos y los dichos*. pp. 289-338. México: INAH.

Vázquez, Luis (ed.). 2022. *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos*. México: Fundación Kikapu.

Villanueva, María. 1988. "Johanna Faulhaber Kammann". En: Lina Güemes y Carlos García (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. Vol. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)*. pp. 70-86. México: INAH.

Vivar, Karla. 2023. "Anne MacKaye Chapman y Rosa María Lombardo Otero. Las etnógrafas de la ENA en la expedición a Yochib, Chiapas (1943-1944). Entre el azar, los sucesos y el acontecimiento". En: Berenise Bravo y Daniel Rivera (coords.), *Huellas e itinerario: mujeres antropólogas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1939-2020)*. pp. 93-108. México: Secretaría de Cultura-INAH.

Wacher, Marie. 2019. "La fundación de la Escuela Nacional de Antropología y sus contornos. Lo que aún se requiere investigar". En: Mechthild Rutsch y José Vera (eds,), *La antropología en México: a veinticinco años de su publicación*. pp. 237-269. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.

Genealogía feminista

Marcela Lagarde y de los Ríos[1]

La genealogía es un recurso vital propuesto por las feministas para generar conciencia histórica, conciencia crítica. Por ello, en los años recientes he insistido en la importancia de identificarla, reconocerla, apropiarla y transmitirla. En esa dirección, he realizado talleres de recuperación de las genealogías propias, tanto en las acciones emprendidas por la Cátedra Internacional que lleva mi nombre[2] como a través de los talleres Casandra de Antropología de la Mujer que imparto desde finales de la década de 1980. Mi interés es profundamente teórico y político, pues inscribirse en una genealogía feminista dota a las mujeres de recursos de autoestima, autovaloración y potenciación que son vitales.

En este capítulo, expongo algunos de los elementos del método que propongo para realizar genealogías personales y colectivas como un ejercicio de pedagogía feminista que expande la aculturación feminista (Lagarde 2006).

El contexto

Los últimos años han estado marcados por la pandemia, el confinamiento, el impacto en el trabajo y el estudio, la casa, la academia a distancia, presencial y virtual, la enfermedad y la muerte. Irrumpen centenas de miles de activistas a lo largo del calendario feminista en las manifestaciones, las acciones locales que son globales, como la denuncia liberadora del #Me too, los tendederos con los nombres de violentos, así como las exigencias a los gobiernos de garantía de derechos y libertades; miles claman por el fin de la violencia contra mujeres y niñas, justicia a las víctimas, sanción a los violentos y garantías de no repetición. Las colectivas de mujeres denuncian a los violentos y los exhiben. Son jóvenes

1 Investigadora independiente.

2 La Cátedra Internacional Marcela Lagarde y de los Ríos para Estudios de Violencia de Género, establecida por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, con la participación de diversas instituciones académicas mexicanas, estadunidenses y españolas.

contemporáneas producto de una educación feminista en cursos, seminarios, diplomados y posgrados en estudios de género y feminismo –creados por las pioneras de manera autodidacta–. Se acude también a formación y participación en procesos con trabajo intelectual, asesorías o consultorías en el extranjero. Hay una importante movilidad del feminismo y un enriquecimiento por el intercambio de aportes a la agenda feminista.

Las redes feministas están en todas partes, su internacionalismo contribuye a enriquecer la perspectiva política al sumar visiones, conocimientos, activismo y al difundir la cultura feminista. Las feministas contribuyen a la calidad política de procesos progresistas. Es notable su impacto en el cambio de mentalidades, de usos y costumbres, en la vida de las personas, en la sociedad y en la cultura.

Las feministas impulsamos procesos académicos con formación histórica y científica. Participamos en el campo mismo de la política para hacer avanzar la política feminista. La perspectiva de género está cada vez más presente en todos los ámbitos, como en las instituciones gubernamentales y en las civiles. A la par, demasiadas mujeres no conocen los aportes del feminismo, la historiografía precursora ni la contemporánea. No han leído libros o analizado un lienzo con mensaje y discurso feminista. Ni siquiera han conocido a las más famosas y prestigiadas como Simone de Beauvoir (1908-1986), Rosario Castellanos (1925-1974) o Sor Juana (1651-1695). Sin embargo, su referencia es el movimiento feminista. Algunas de ellas van a manifestaciones con indumentarias y expresiones corporales reivindicativas.

Hay quienes han vivido experiencias traumáticas de violencia sexual y de género, pobreza y exclusión, maltrato familiar, escolar y comunitario, discriminaciones diversas cargadas de misoginia y violencia por el solo hecho de ser mujeres. Entre las activistas hay quienes han abortado y vivido maternidades solitarias, desamor, explotación o cualquier forma de opresión por el solo hecho de ser mujeres. Adquirir conciencia de esas experiencias conduce a una desilusión ideológica patriarcal y a cambios de valores en la interpretación de la vida al conocer análisis complejos, científicos, históricos y políticos de mujeres empoderadas por su emancipación. Es posible también que, ante sus fracasos, no identifiquen lo opresivo y se culpabilicen por seguir bajo el manto de creencias e ideologías patriarcales.

Mujeres de nuevas generaciones continúan las exigencias de décadas anteriores de aborto libre y seguro, derechos sexuales y reproductivos, alto a la violencia de género y fin al feminicidio –vigencia de derechos relativos al sufragio–. El movimiento feminista es visible, se manifiesta, denuncia y exige ¡alto o justicia! En algunas manifestaciones se ha producido vandalismo al reclamar el espacio público para apropiárselo como espacio de mujeres vindictas frente a la injusticia y la violencia, la pobreza y la falta de vigencia de los derechos humanos de

las mujeres y ante la violencia feminicida. A las manifestaciones feministas se suman mujeres de otros movimientos populares y hay quienes, imbuidas en la cultura machista y misógina participan, pero afloran prejuicios antifeministas y se defienden de esa conciencia crítica. Por su ideología, hay activistas anti-intelectuales y antifeministas. No reconocen la condición de sujeto a la mujer y a las mujeres. Al desconocer la agenda del movimiento, a veces retroceden, suponen que con enjundia y expresividad se lograrán los cambios.

En la causa por la erradicación de la violencia contra mujeres y niñas hay tendencias trágicas y crispadas, se han enfrentado con mujeres policías y con feministas. Al agredir, exigen ser tratadas con sororidad, aunque algunas no la practiquen. Y definen su identidad en algún supremacismo como la edad, la opción, la preferencia sexual, la identidad laboral, la lealtad cultural, la mayor incidencia mediática o la cercanía con el pueblo. Desprecian procesos institucionales logrados por movimientos feministas anteriores o contemporáneos. Algunas rechazan participar en procesos electorales con el argumento de que todos los políticos –y políticas– son iguales, desconfían de las instituciones y se distancian de cualquier sufragismo, de la legalidad y de la causa por la igualdad.

Circulan opiniones cargadas de prejuicios, tienen debates sobre la autenticidad feminista de funcionarias, trabajadoras y políticas. Desde una posición discriminatoria de pureza, algunas afirman que no es posible que mujeres reformistas gobernantes sean feministas, desde la pureza militante, las consideran colaboracionistas y las tratan de "aliadas". En los procesos políticos, todavía hay sectarismo partidista y compiten y se confrontan unas con otras.

Abundan quienes no se ubican en el cauce histórico ni asumen la agenda feminista y al participar arremeten contra otras feministas. Cambian en procesos complejos y contradictorios. No haber sido feministas se vuelve un equívoco iniciático en la autobiografía y en algunos espacios. Hay quienes viven una conversión y se vuelven feministas con su particular sincretismo conceptual y político.

Establecer nuestras genealogías es un recurso para mostrar las falacias de las posturas *anti:* antifeministas, antimujeres y antiderechos. Un momento clave para ello es identificar las fuerzas políticas que se mueven en el contexto.

La perspectiva histórica feminista

Desde una perspectiva histórica feminista, ha predominado la certeza del avance en la construcción de contenidos de género no opresivos y en dotar a la condición femenina de derechos humanos plenos, no violencia, trato y convivencia pacífica, justicia y libertad. Acudo a las genealogías como memoria, para conocer análisis

feministas de otros tiempos de científicas, científicos y activistas que abrieron camino a la consideración del cuerpo como parte de la sexualidad violenta y, por tanto, como espacio de emancipación y liberación de género.

En esa línea, evoco a la médica feminista e independentista egipcia Nawal El Saadawi (2017) y a la escritora feminista estadounidense Alice Walker (1983, 1993) para nuestra genealogía, por sus análisis de la relación entre cuerpo y poder y, de manera destacada, de la mutilación sexual femenina, que pasó de ser una exótica costumbre de pueblos considerados bárbaros –estigmatizados por prácticas sexuales como esa– a ser una práctica extendida como efecto de las migraciones a Inglaterra, Europa y Estados Unidos. A feministas abolicionistas, antiprostitución, antipornografía y antimutilación femeninal como Andrea Dworking, quien considera la pornografía como una esclavitud sexual que conduce a la enajenación de la mujer y a su cosificación sexual: quienes consumen pornografía también son culpables de su consumo y su producción.

Ellas, entre muchas otras, lideraron investigación, denuncia y prohibición. Como activistas, durante décadas se desplegaron para hacer comprensible el rechazo feminista de la mutilación y otras prácticas. Explicaron a gobernantes y salubristas, a personal educativo y de salud, a concejos comunitarios que velaban por la comunidad, que la mutilación es una práctica violenta y dañina. En un principio, exigieron prohibirla como un atentado a los derechos y las libertades: no funcionó porque esa concepción no tiene fundamento en las diversas culturas. Primero, las feministas abordaron la mutilación desde el paradigma de la libertad sexual y la integridad corporal como el derecho de mujeres y niñas a no ser mutiladas. La cultura que trata así a las mujeres y niñas no podía imaginar a mujeres con derechos y menos de derechos sexuales. Convencieron más cuando plantearon la mutilación como un problema de salud pública –por el alto número de mujeres con infecciones– y, se decía, de muertes de niñas y mujeres por falta de higiene y de cuidados.

Desde el punto de vista de los conservadores patriarcales y de su cultura de origen, la mutilación genital es vista como una práctica de carácter religioso o una obligación, se trata de cumplir con un deber ser identitario. Las autoridades tradicionales preservan la costumbre y el ritual, lo protegen, se justifican y la consideran una práctica compasiva. Afirman que ayudan a las niñas a transformarse en mujeres con la mutilación del clítoris, la ablación y el cerrado de los labios que, literalmente, les sobra y las hace impuras o peligrosas para los hombres, por eso se extirpa. De acuerdo con los movimientos feministas, ese corte implica un ritual de pasaje y un período de atención especial: la cicatrización de varios días y el duelo por el fin de la adolescencia. Esa ablación, esa sutura, son violentas y generan daños en los cuerpos y las vidas de las mujeres al extirparles una parte sensible del cuerpo y el acceso a experiencias placenteras al quedar marcadas como cosas en sus cuerpos, marcadas en público para siempre.

Su memoria alberga ese dolor, ese sufrimiento como su marca sexual de género y su pertenencia a su linaje, a su comunidad. Las mujeres que no pasan esta prueba no pertenecen y son consideradas inferiores. Las culturas originarias aseguran que es una práctica compasiva para ayudar a las niñas a transformarse en mujeres, al extirparles los genitales con objetos cortantes. Generalmente son la madre, la abuela, la tía o la hermana mayor. Como en todas las culturas patriarcales, las mismas mujeres víctimas en su infancia, son encargadas del ritual y de realizar el corte, tienen que hacerlo acompañadas por familiares. Con todo, convencer de eliminar una creencia es arduo: hay que desmontar saberes, intuiciones, narrativas míticas y sensibilidad afectiva.

A lo largo de los años insistieron y su prohibición es parte de la causa feminista de terminar con daños y sufrimientos evitables de las mujeres. Contribuyeron a prohibirlo y sancionarlo al considerarlo delito y violatorio de los derechos humanos de mujeres y niñas en el mundo global, cuando sea sin la voluntad de la mujer. El análisis feminista les permitió develar que esa manipulación de cuerpos y vidas cosifica a las mujeres y las niñas, las daña, las hace sufrir. Asimismo, que merecen respeto, que las mujeres y las niñas son valiosas y no están defectuosas. Los movimientos feministas en gran parte del mundo han sido impulsados por la agenda de la integridad sexual de las mujeres, que mujeres y hombres son iguales, está prohibido el repudio a las mujeres sin clítoris. La mutilación sexual contribuye a sujetar a las mujeres y a su discriminación sexual a partir de considerar a las mujeres como seres fallidas a quienes sus familiares y su comunidad están obligados a arreglar. Esta práctica y otras más en el mundo, son fuente de poder de dominio de los hombres y fragilidad de las mujeres. Las feministas han logrado que la integridad de las mujeres sea más importante que su mutilación. Han puesto de manifiesto que esa mutilación lastima y es una violencia de género contra ellas.

La teoría feminista amplió el concepto y la reprobación abolicionista a otras formas de mutilación sexual concebidas en Occidente como progreso, desarrollo, riqueza y belleza. Es la cirugía plástica: son prácticas quirúrgicas anheladas por mujeres, niñas, jóvenes y adolescentes; mujeres mayores y viejas que al envejecer acuden a la cirugía plástica con fines estéticos de corrección corporal y facial, accesible para mujeres que no tienen el cuerpo, el rostro o la imagen anhelados de belleza y juventud, el mercado mundial millonario ofrece todo tipo de intervenciones. Se encuentran también en la intervención dental con la extracción de piezas tanto por belleza como por ostentación y muestra de salud.

Así como la cirugía racial o étnica para eliminar formas delatoras de características físicas raciales y étnicas –la nariz, el pliegue de los párpados, disminuir y aumentar el grosor de los labios, el color de la piel o el planchado del pelo–. Se ha generalizado el cambio de color de la cabellera y proliferan las rubias. Muy

requeridos son cambios de forma y volumen de los senos, las nalgas, la panza, las piernas y la misma mutilación genital consistente en la eliminación o sutura de los labios, la extirpación del clítoris, la instalación de *piercings,* aretes, prendedores y tatuajes por todo el cuerpo. Se trata de una compleja política sexual presente en diversas sociedades y culturas desde la prehistoria, ante el impacto del dimorfismo sexual a la vista, develado y remarcado.

La crítica del mundo patriarcal y la utopía

La ignorancia y el desconocimiento producen carencia. Sin embargo, las niñas y las adolescentes, marcadas por la familia, la escuela y el contexto conservador, también han vivido en un encuadre parcial progresista desde una perspectiva de género. Contemporáneas jóvenes y mayores se han tornado feministas al oponerse al patriarcado, la desigualdad y todo tipo de supremacía como el racismo, la opresión étnica, etaria o de género, que han nombrado y denunciado. Y al exigir justicia con la eliminación de las formas de discriminación contra mujeres y niñas, desnaturalizan la violencia de género, la apropiación sexual de las mujeres y su cosificación.

No solo ha sido la desigualdad entre mujeres y hombres: en principio, está la expropiación de las mujeres con fines de apropiación por los hombres. Las mujeres no son libres. Las exigencias han sido justicia y libertad, fin a la violencia y vigencia de derechos y libertades. Desde los primeros tiempos, las feministas han sido *tópicas,*[3] han creado oportunidades y derechos con perspectiva feminista de género (Lagarde 2012). Ante la opresión, las feministas han optado por promover cambios, enfrentar el orden establecido y decidir su vida, modificar las relaciones entre mujeres y hombres, promover la solidaridad y el bienestar. Por tanto, mejorar el mundo exige cambiar el sistema.

Las contemporáneas hemos sido artífices de la crítica política al patriarcado y de reformas a la sociedad civil y al Estado para desmontar estructuras y mecanismos de dominio con el fin de crear una urdimbre de reproducción social comunitaria, democrática y floreciente. Nuestro avance ha sido radical, reformista, pacífico y democrático (Lagarde 1996). La utopía compartida ha sido colectiva y se ha apoyado en la resignificación de la experiencia vivida por las mujeres. Hacer el ejercicio de interpretar las vidas de las mujeres desde la perspectiva de género, permite ver desplazamientos de las mujeres en pos de *la utopía de mundo y de*

3 A lo largo de su historia, el feminismo ha sostenido la *utopía* de mujeres y hombres prósperos, libres e iguales, en convivencia pacífica, constructoras/es de espacios libres de violencia, plenos de dignidad, derechos y libertades generados en las *topías,* de *topos,* aquí y ahora: lo posible, en pos de alcanzar la *utopía,* el nuevo mundo, la nueva existencia y lo imaginado. Para las mujeres, construir el *cuerpo-para-sí,* el *ser-para sí*, es decir, el proyecto de vida a favor de cada una y del género.

la utopía de *vida*, y revela su transgresión. Cambia el orden político del Sujeto con la autonomía y el poderío de las mujeres, contenido en las *topías* que son realizaciones concretas del paso a paso hacia la *utopía:* ese movimiento vital abarca la visión del mundo y el modo de vida.

Las mujeres se parecen aunque hayan vivido en otro siglo, en otro continente y con una cultura diferente. Las asemeja su condición moderna y sincrética. Al participar, descubrimos la identidad feminista y la historia del feminismo: aprendemos de otras mujeres a través de estudios puntuales, al leer sus trabajos, escuchar sus conferencias y foros, al seguirlas en los congresos y al verlas actuar en la política y en su vida privada. A pesar de la misoginia en todas partes y del estigma sobre las feministas, transformamos y convencimos a otras y otros. Además de resistencia y oposición a los cambios de género, también hubo comprensión y fuerzas aliadas, mujeres dispuestas abrazaron la causa y el feminismo se expandió en lo público, en el sistema educativo, en las universidades, en el sistema sanitario, por la salud y por lo específico y complejo de la sexualidad de las mujeres, específicamente de género.

El feminismo promueve el bienestar ligado a la salud y la seguridad de las mujeres y del entorno. A muchas nos cambió la vida. Investigamos sobre la vida y obra de mujeres y movimientos a través de la historia política del feminismo y de la historiografía. Las historiadoras se formaron investigando y publicando textos que permiten elaborar la memoria y conservar recursos. Cada una de nosotras aprende de ellas y puede enriquecer esa memoria y esos recursos.

Hacer la genealogía

En los últimos años hemos hecho el esfuerzo de ser parte y ubicarnos en una genealogía feminista para desmontar lo que Franca Basaglia (1987) llamó *orfandad de las mujeres*: la orfandad de cada una y del conjunto genérico. La orfandad de género supone minusvalía, produce la baja autoestima de género que lacera a mujeres configuradas patriarcalmente, con necesidad de vínculo dependiente y apoyo de quienes, con poder, ocupan posiciones de supremacía sobre ellas y en el conjunto de instituciones sociales colmadas de hombres dañinos y mujeres insolidarias. Al no reconocer sus propias capacidades y recursos, quedan a disposición de quien las explota, las discrimina y las violenta. Se sienten insignificantes, abandonadas y dependientes.

La historia feminista reúne acciones para erradicar todas las formas de opresión, discriminación, marginación, explotación y violencia contra las mujeres. A cada paso se han impulsado cambios en las mujeres y las niñas. En la actualidad trabajamos por empoderar a las mujeres para enfrentar inseguridad, debilidad y vulnerabilidad. Trabajamos para dejar atrás la orfandad y potenciar la sororidad.

Es importante que cada mujer amplíe de manera continua su genealogía femenina y feminista, lo que permite fortalecer su identidad de género y su identidad personal, así como enfrentar las estructuras sociales que colocan a las mujeres como subalternas y dependientes de hombres poderosos y arbitrarios. Quienes, en la práctica, tienen permitido usar la violencia para someter a las mujeres, gozar de impunidad y actuar al margen de la ley, de la norma democrática y de la ciudadanía, cobijados por ideologías sobre su ser, su mundo trascendente, la naturalidad de la desigualdad y la dominación de las mujeres por el solo hecho de serlo.[4]

Para las mujeres son indispensables el reconocimiento y la aprobación; necesitan cambios en *los otros*, en las mujeres mismas, en la propia familia, el linaje, la comunidad, el barrio y la institución, en los movimientos y redes sociales; dependen de las emprendedoras, las activistas y las seguidoras. Emanan de las genealogías de reconocimiento feminista. Cada cambio tiene sentido si se orienta a construir nuestra condición ciudadana al mostrar que, aliadas en *sororidad,* es posible socavar el poder patriarcal genealógico de los hombres y avanzar hacia la igualdad con la propia *genealogía femenina y feminista* en todos los ámbitos.

Hacer la genealogía de las mujeres empodera al género y a las mujeres, y permite conocer los mecanismos que a lo largo de la vida han permitido reproducir el orden supremacista patriarcal, apoyado en ideologías misóginas y machistas. Ahí se ha fraguado nuestro deber ser patriarcal, el *ser-para-otros* por-naturaleza, a través de procesos de vida que nos marcan.

Partir de la identificación del cuerpo sexuado, *cuerpo para-otros, ser-para-otros* y enunciar el ser libre anhelado, el *ser-para-sí* permite *convivir-con-los-otros*, con la aspiración a ser iguales y libres. A la par se generan disidencia, resistencia y

---

4 Étienne de la Boétie (1548), acuñó la noción de *servidumbre voluntaria* para nombrar la devoción de pueblos conquistados hacia sus conquistadores. Se trata del llamado consenso en la teoría política contemporánea. No basta la fuerza, la coerción diría Gramsci (1980), el consenso es necesario aún para regímenes y procesos dictatoriales o depredadores. En las relaciones de género, la servidumbre voluntaria está en el reconocimiento, la lealtad y la afinidad de las mujeres con los hombres a quienes temen, apoyan, justifican y legitiman, a pesar de su violencia y supremacismo. Los hombres ejercen dominio sobre ellas, a veces las protegen y guían, las maltratan o las matan. La urdimbre patriarcal confirma la intrascendencia de la vida de las mujeres y el nulo impacto que se reconoce a la incidencia de las mujeres en la historia, en la cultura y la vida social. En ese ambiente, discriminadas, sometidas, temerosas y fieles reproductoras del poder de dominio, las víctimas defienden a los victimarios. En las relaciones familiares y de pareja los hombres se apoyan seguros en el amor de las mujeres. Ellos deben ser amados. Ellas deben realizarse ligadas a ellos por vínculos de todo tipo como la pareja, la alianza matrimonial, el parentesco y los diversos liderazgos. La maquinaria patriarcal implica que los hombres marquen su entorno, su territorio material. Se les exige que asuman y proyecten su estirpe, su familia, su linaje y su comunidad.

alternativas de igualdad que conllevan otros modos de vida: es posible el mundo no enajenado.

La comparación genealógica permite ver la dinámica del tiempo en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias generacionales, de clase, estrato social, raza, etnia, lengua, sexualidad y cultura a través de los años, marcados por hitos y encrucijadas, delineados por la moral patriarcal como mínimos virtuosos y éxitos vitales. En la modernidad, y aún antes, es notable la presencia de mujeres en busca de sentido no patriarcal, impulsando cambios mínimos radicales. La imaginación de millones ha modelado la utopía de un mundo sin supremacismo y dominio de hombres contra hombres y de todos ellos contra las mujeres.

Obviamente las mujeres más modernas y justas, más conscientes de sí y del mundo, más autónomas, viven en primera persona. Por eso son elegibles para nuestra genealogía feminista, a pesar de que han sido hombres transgresores quienes avanzaron en la construcción de la democracia. Amparadas en el conocimiento crítico de dichas ideologías, las feministas pudieron apoyarse en esa masa crítica y someterla a una crítica política antipatriarcal –que no hizo la mayoría de los revolucionarios modernos– pero sí la hicieron mujeres que conocieron sus escritos y avanzaron en la historia, al pensarse iguales y libres.

La pregunta es: si puedo escoger con qué pensamientos o con qué biografías me identifico, considero un vínculo y puedo remontarme a cada feminista que me interese. Hay quienes inician con La Malinche, por ella misma y por simbolizar aspectos del identitario históricamente relevante, por ser parecida a otras y por ser excepcional. Algunas iniciamos con Sor Juana Inés de la Cruz, yo continúo con Josefa Ortiz de Domínguez y con Leona Vicario –independentistas– y luego con Elvia Carrillo Puerto, revolucionaria feminista, socialista, diputada, exiliada, perseguida, víctima de violencia política y activista por la participación política feminista de las mujeres. Fue la primera edil en todo el país, promotora del Primer Congreso Feminista en 1916. Tiempo después de convocar el segundo Congreso Feminista Latinoamericano, Elvia Carrillo fue la primera presidenta municipal en el país. Luego fue perseguida y, hasta su muerte, fue víctima de exilio y violencia política.

A principios del siglo XX las mujeres ya tenían una agenda y una política feminista gestada en el siglo anterior con organizaciones civiles y espacios para la educación de las mujeres. Impulsaron la presencia, el pensamiento y la acción de mujeres en los clubes revolucionarios; algunas editaban y publicaban en revistas y libros con orientación política de género. Participaron en consejos editoriales, eran ilustradas, algunas hicieron estudios en Estados Unidos y Europa, tenían influencia latinoamericana y vivieron procesos intensos de aculturación feminista y política utópica.

Con estos antecedentes, para mostrar la existencia de referentes con una perspectiva histórica de más largo aliento, reúno aquí a cinco *mujeres de utopía*, de imaginación y de creación de otro mundo que vivieron en distintas temporalidades. Radicales, fueron tópicas al propiciar cambios tangibles en su mundo.

Hildegarda de Bingen (1098-1179) impulsó la ilustración, la autonomía y el poderío de las mujeres en la era del primer milenio frente al poder eclesiástico que buscaba doblegar a las religiosas rebeldes, defendió a su comunidad religiosa y las dirigió a otro lugar para fundar una orden religiosa solo de mujeres, cuyo carisma era curar enfermedades y molestias. Música del barroco, le cantó a la Virgen cuando las mujeres solo debían cantarle a la divinidad monoteísta. Dejó un importante legado. Famosa, era requerida como farmacéutica y herbolaria; fue sanadora, por lo que era temida (Feldman 2024).

Elijo a Hildegarda de Bingen por delinear la sociedad utópica, sin sujeción, la sociedad en que concurren mujeres libres y sabias, cuidadoras, sanadoras, experimentadoras, pensadoras y científicas: mujeres de libros, lectoras, escritoras y músicas.

A principios del siglo XV, en 1405, Christine de Pizan (1364-1430) escribió su libro *La Ciudad de las Damas* (2000) donde las mujeres leen, hacen música, cocinan, piensan y escriben, viven en contacto sagrado. Imaginó una sociedad, *La Ciudad*, habitada por mujeres pares y felices sin hombres, se emancipan y se liberan al vivir con sus pares. Es recurrente la defensa de las mujeres rebeldes que hacen vida religiosa con mujeres en conventos cuyos muros las protegen. Como método demostrativo del valor positivo de las mujeres, Christine de Pizan hizo genealogía con crónicas de vida de las más poderosas y virtuosas, para eliminar el prejuicio misógino que alimentaba el estigma. Christine de Pizan fue reconocida. Hasta cobró dinero por sus escritos, sus conocimientos y como pensadora en una época en que las mujeres no pensaban, rezaban.

Ella convocaba y no estaba proscrita. Su clase y su segmento de clase le permitía no ser ignorante, estudiar y leer, tocar música y bailar, bordar de manera fina lienzos que contenían historias, genealogías de casas reales, herbolaria y animales exóticos. Las mujeres hacían finísimas manualidades ligadas a textiles. Algunas viajaban sobre todo por asuntos mercantiles, pero aprendieron a gustar de artes y bellezas, de la diversidad con otras costumbres y con otros idiomas, alfombras, vestidos y joyería. La clave de la libertad estaba en tener tiempo para hacerlo. Lograron ser valoradas por su imaginación y sus creaciones. Supone lo arduo de vencer estigmas misóginos y todos los demás que colman las mentalidades en entornos supremacistas.

Elijo a Christine de Pizan pues, frente al monopolio patriarcal hasta en la relación privilegiada de los hombres con Dios –que causa a las mujeres desigualdad,

opresión, falta de libertad y su dominación– propuso valores solidarios y comunitarios para oponerse a la dominación de las mujeres y reconocerles la libertad de transformar el mundo.

Elena Lucrezia Cornaro Psicopia (1646-1684) fue la primera mujer del mundo laureada por la Universidad de Padua en 1678. Hoy, al pie de una oscura escalera del antiguo edificio de esa universidad, se conserva una estatua de tamaño natural de Elena Lucrezia vestida con un amplio vestido de seda, escotado, con corsé y miriñaque. Lleva un peinado muy cuidado con ondulaciones. Fue una mujer de familia y clase alta, que refleja el carácter excepcional de la presencia de mujeres en las aulas, a menos que se tratara de alguna hija de un comerciante a quien se abriera el espacio universitario y además tuviera condiciones para una vida intelectual como filósofa y matemática, exitosa y laureada a pesar de ser mujer (Guernsey 1999).

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), la más importante escritora renacentista de la Nueva España, pensadora, música, matemática, cuentera, dramaturga, teóloga, ensayista y poeta. Fue una escritora famosa y leída. Desde la metrópoli arribaban sus libros publicados en España. Criolla, en su juventud intentó entrar a la universidad y no fue admitida por ser mujer. Murió de peste cuidando a sus hermanas en el convento a fines del siglo XVII, cumplió con este castigo inquisitorial impulsado por su confesor durante la última gran peste ocurrida con gran mortandad en la Nueva España. Le prohibieron escribir y leer, remató sus libros y sus instrumentos musicales y de astrología. Se quedó sin nada.

Hoy decimos que Sor Juana fue la primera feminista de América por su pensamiento crítico, utópico y justo, por su literatura y su fuerza para vivir siendo libre en el convento a cada paso hasta el final. Sor Juana fue perseguida y castigada por la Iglesia por defender sus ideas, por su manera laxa de vivir el confinamiento religioso y por su presencia frívola en la vida de la ciudad, su formación avanzada y su creatividad estilística. En conjunto, por sus ideas libertarias y su crítica al poder patriarcal (Henager 2016; Castell 2016).

Elijo a Sor Juana para sentirla pertenecer a mi genealogía o para pertenecer a su genealogía.

Rosario Castellanos (1925-1974) fue profesora universitaria, dio clases e investigó historia de las mujeres, y fue la primera filósofa en graduarse con una tesis feminista, *Sobre cultura femenina* (Castellanos 1950). Escritora y poeta con un arte bellísimo y lúcido, sólido académicamente, ilumina lo que nombra. Feminista moderna ilustrada, editorializó en periódicos textos de Simone de Beauvoir y otras feministas. Su poesía está reunida en el libro *Poesía no eres tú* (Castellanos 2006).

Fue la única escritora íntima que hizo un poema sobre un aborto vivido.[5] En su poema "De la Vigilia Estéril", Rosario Castellanos da voz a la experiencia:

> … Todos los muertos yacen en mi vientre
> Montones de cadáveres navegan
> Montones de cadáveres ahogan al indefenso
> embrión que mis entrañas niegan y desamparan.
> No quiero dar la vida…

Rosario Castellanos, como las demás, analizó la condición de la mujer, mostró su descontento y su sufrimiento por experiencias patriarcales y de discriminación étnica y clasista, entre otras, el matrimonio, la pareja, la maternidad, la diversidad de las mujeres y feminidades. En "Meditación en el Umbral", formuló el anhelo más deslumbrante en la conciencia feminista:

> Debe haber otro modo que no se llame Safo
> Ni Mesalina ni María Egipcíaca
> Ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
> Otro modo de ser humano y libre.
> Otro modo de ser.

Por su historia familiar, Rosario Castellanos estaba ligada a San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Fue indigenista y, al final de su vida, diplomática y embajadora en Israel. Escribió "Memorial de Tlatelolco" en 1968, tras la represión policíaca y militar a una manifestación estudiantil en la Plaza de Tlatelolco, que dejó un saldo de centenas de estudiantes, maestros, y otras personas muertas, desarmadas. Desde entonces todo fue injusticia, impunidad, dolor, incertidumbre, rabia, tristeza y miedo. El gobierno trató de delincuentes a los estudiantes: persecución, cárcel, desaparición forzada y exilio. Rosario Castellanos se deslindó del gobierno y el partido dominante. Ella rompió el silencio cómplice y escribió:

> Recuerdo, recordamos.
> Ésta es nuestra manera de ayudar a que amanezca
> sobre tantas conciencias mancilladas,
> sobre un texto iracundo, sobre una reja abierta,
> sobre el rostro amparado tras la máscara.
> Recuerdo, recordamos
> Hasta que la justicia se siente entre nosotros.

---

5 Antes que Rosario Castellanos, solo Frida Kahlo con óleos y pinceles había pintado un par de abortos espontáneos, que mencionó en su diario y su correspondencia. En sus cuadros, ella está tendida en la camilla del quirófano y como si colgara del aire hay un producto: un feto que se desangra. Esos abortos marcaron su vida, señalada por el impedimento de la maternidad (Kahlo 1995).

Continúo esta genealogía con Mercedes Olivera, pionera de la antropología feminista, y con Graciela Hierro, filósofa feminista, académica pionera de Estudios de la Mujer y de la perspectiva de género. Universitaria, exitosa, quien es más próxima por edad y época: el siglo XX.

Empoderamiento por genealogía

El proceso de empoderamiento por genealogía consiste en sintonizar con el análisis, la crítica y la invención de otro mundo, de otros modos de ser. Al admirarlas en su contexto, nos empoderamos, sentimos, pensamos que es posible y aflora el interés por conocer y aprender. Nos comprometemos con ideas, afectos, anhelos y deseos, lenguaje, fuerza y poderío. Si, además, el ejercicio es a la par *autobiográfico,* lo genealógico produce un bagaje vital y nuevas capacidades intelectuales y afectivas. Al compartir ese bagaje cultural, cada mujer se enriquece, trastoca su subjetividad e impacta la mentalidad colectiva.

La *etnología de paradigma feminista* permite usar recursos analíticos utilizados para comprender a *otros,* a los diferentes, para explicar relaciones, vínculos y secuencias en los lazos sociales de nuestros propios grupos de identidad. La *genealogía propia* y la de *otros* permite a personas, organizaciones e instituciones del Estado, presuponer contenidos, características propias o de *otros* y, con esas características de la condición histórica del sujeto, hacer conciencia y reconstruir la memoria y la exploración consciente genealógica de cada quien. La semejanza y la diferencia son recursos y condiciones imprescindibles para lograr la conciencia de género, y comprender el nosotras de la semejanza y el nosotras de la diferencia, así como el *Yo misma de la especificidad*.

De esta etnología feminista derivan recursos metodológicos como el *árbol genealógico*, dibujado y escrito, que reúne nombres propios elegidos. Hay quienes tienen cantares, corridos, himnos, memoriales de *Otros* afines, que han sido tan útiles en el estudio antropológico de pueblos y culturas en la diversidad, así como la narrativa de quienes viven con voz y escucha, y de quienes, expropiadas de la fuerza que da pertenecer, provenir de otros seres humanos, identifican mujeres y hombres con quienes tienen continuidad corporal genética, ascendencia y descendencia consanguínea, mítica, ideológica, normativa y legal en la sociedad y la cultura, así como personas, familias, comunidades y diversas categorías que permiten legitimarnos y reconocernos a nosotras mismas y los *otros*.

Reconocer la pertenencia y la identidad por vínculo es útil para menesteres específicos, comunitarios. Tales como atender propiedades, herencias, filiación y reconocimiento, la prosapia y la estirpe, así como un conjunto cambiante de bienes simbólicos y materiales, intelectuales y afectivos como el prestigio, la fama y el

liderazgo, que permiten o impiden la transformación del sujeto individual o grupal. Usar esa metodología y conformar historias de vida personales, historiografía de procesos y movimientos sociales o culturales, historia de las ideas y las acciones políticas que requieren elaborar cronologías vitales, ha permitido analizar los mundos y, con creatividad, transformar modelos, estructuras y estereotipos. Ha sido importante también fortalecer esas historias, evocar recuerdos que aumentan su valor en nuestra conciencia y en el entorno social.

Que las personas, las organizaciones sociales y las culturas elaboren su genealogía empezando por el árbol genealógico, la historia de vida de personas significativas, la semblanza propia y de *otras*, la *autobiografía* y, a través de la *etnografía*, den cuenta del modo de vida característico de cada quien. Ayuda partir de un acta de nacimiento para fijar los datos iniciales para toda la vida, pero que pueden cambiar. Es conveniente actualizarla con los cambios de edad más significativos. Ayudan también fotos de las personas, su casa y su comunidad, su trabajo, sus acciones y sus manifestaciones.

Esta metodología implica la necesidad de pensar y comprender la propia condición y conciencia, valorar la propia vida. Las autoras de las genealogías están sujetas a condiciones de vida al transcurrir en tiempo y espacio. La concientización de cada quien y de grupos categoriales, ha permitido a los nuevos sujetos o sujetos emergentes desarrollar una conciencia crítica y el conocimiento de aquello que anhelan. El feminismo supone el autoconocimiento de sí mismas y sus grupos de referencia. La genealogía es un recurso nominativo.

Genealogía

Son las antepasadas y las contemporáneas
Abolengo, ascendencia, estirpe, linaje
Árbol genealógico
Cabeza de linaje, mayorazgo, primogenitura, varonía
Afín, colateral, lateral, transversal
Limpieza de sangre, pedigrí, mezcla
Antepasadas y antepasados, familia, descendientes, parientes

En la tradición patriarcal, los hombres encabezan estirpes, familias, comunidades e instituciones. Son los hombres quienes encabezan genealogías. Al hacer las genealogías de mujeres transformamos el mecanismo que, ligado a la supremacía, hace de la genealogía un ámbito de dominio patriarcal. Diversas historias de las culturas diversas elaboran mitologías legendarias para lograr un lugar genealógico

y la ruptura o muerte del padre como acción emancipatoria. Si no se logra esa posición, es obligada la salida del territorio para fundar la propia pertenencia, rango y reconocimiento.

La pertenencia a una generación implica compartir como pares con un conjunto de personas que coinciden. Tener descendencia y vínculo con parientes ligados entre sí, hacer la genealogía, conduce a reconocernos. Por eso las semejanzas, las diferencias y la diversidad, son condiciones estructurales de análisis.

Metodología de las genealogías

Con base en las consideraciones anteriores, describo a continuación mi propuesta metodológica para trabajar en los talleres de genealogías feministas.

Cada una es Yo, elige un bello cuaderno para el taller, una pluma y tres libros de autoras feministas. Antes del taller cada quien lee *Las genealogías* de Margo Glantz (1981) y aprende su metodología. Puede leer también a Simone de Beauvoir (1970, 1971, 1973) y aprender cómo hace su autobiografía y su *autoetnografía* a lo largo de toda su vida y de toda su obra.

La bibliografía y *la biblioteca* se irán formando con páginas de los libros que traen al taller. La bibliografía se forma con listados temáticos y autorales sobre estos temas. Será un objetivo tener una biblioteca en casa. Se empieza con un librero.

Cada participante Yo, elabora su *genealogía* a través de varios recursos: cada una iniciará su *autobiografía* como recurso de memoria, testimonio y autoconciencia. La *historia de vida* va precedida por la *semblanza* que, con unos trazos, nos dice lo necesario sobre la semblanteada; cómo es físicamente, quién es, sus estudios, su oficio, su profesión, sus méritos, aportes y rasgos psicológicos que describen su personalidad y su carácter. Subraya aspectos llamativos.

Se complementa con una *etnografía* que incluye la descripción de la manera de vivir, desde que se levanta hasta que termina el día. Su calidad de vida, precariedad, pobreza, en qué consiste su vida cotidiana. Cómo es su vida cotidiana con la *metodología de un día en la vida* (Lagarde 1990) *entre semana* y *un día diferente,* especial –festivo, comunitario, cumpleaños, graduaciones, bodas, fiestas del barrio o del pueblo, reuniones, comidas, cenas, en el trabajo, con amistades, vacaciones, viajes, actividades del calendario feminista: 2 de febrero, 8 de marzo, 25 de noviembre, 10 de diciembre–.

Sería formidable leer el *Diario* de Ana Frank (2021) para comprender la vida cotidiana en tiempos de exterminio y aprender lecciones de vida de niñas como

Ana Frank (1929-1945). Y para reconocer en la historia la importancia ética del pacifismo en el feminismo. La familia y los allegados de Ana lograron construir una normalidad en confinamiento y también, con recato y un sentido humanista, los festejos posibles hasta el día en que fueron detenidos por los nazis y enviados a campos de concentración.

Los recursos que se entretejen en el ejercicio genealógico son:

1. La *auto-etno-grafía* es un ejercicio diacrónico, se conforma con una *semblanza o retrato breve,* es una instantánea sobre la mujer que es Yo en el presente. La *auto-etno-biografía:* en media página, inicia con el *retrato descriptivo* a través de un texto *por escrito*, y tres o cuatro fotos de ella misma partiendo del cuerpo y sus revelaciones. Escribe la *semblanza*. En esa síntesis, Yo escribe claves de identidad, se empieza por el nombre –¿a quién remite?–, lugar de nacimiento, lugar de residencia actual, migración, pertenencia a grupo étnico, lengua materna e idiomas. Lectoescritura, habilidades extraordinarias.

Convivencia: hija de familia, soltera, casada, viuda, con quién vive, tiene cónyuge, hijas o hijos. Estudios y grados académicos, situación laboral, oficio o profesión. Salud sexual y reproductiva, estado de salud y precariedad, pobreza o marginación, prosperidad, estado de bienestar, solvencia económica, realización de necesidades básicas, de anhelos afectivos, intelectuales, políticos y laborales. Problemas vitales: discapacidad, enfermedad, necesidades especiales y cuidados. Calidad de vida. Situación económica y social. Qué hace Yo en el mundo, qué aporta al mundo, a los-otros, cómo se cuida.

La participación en causas –movimiento feminista, movimiento obrero, por la paz y los derechos humanos, verde por el planeta, por la democracia–, grupos académicos y asociaciones feministas. Creencias y actividades. ¿Es activista? ¿Liderea? Movimiento vecinal, nacional, movimiento estudiantil, movimiento feminista y otras causas democráticas, éxito y reconocimiento. Hay que subrayar cómo y por qué nos enredamos en las redes y los nichos culturales.

2. Se hace la *autobiografía* al ampliar la *semblanza* y profundizar en sus aspectos. Por ejes de vida y *cronología:* por nacimiento, por situación familiar y étnica, por tradición comunitaria. El impacto del mundo o de hechos históricos sobre la propia vida que contribuyen a prefigurar la condición de género generacional, comunitaria, nacional y global, a través de procesos de socialización y aculturación.

La autobiografía: desde los orígenes al presente. Quienes tienen *curriculum* y semblanza, actualizarlos. Yo redactará por etapas de vida convencionales: nacimiento, infancia, adolescencia, adultez y vejez, por ejes temáticos que van a la par. Escolaridad y educación a lo largo de la vida; trabajo y empleo; participación social y política;

deportes, artes, militancia o cualquier otra condición significativa. En cada esfera, incluir los hitos y las encrucijadas sobresalientes de la vida y la persona. En la vida, cada hito y cada encrucijada inaugura etapas de notable innovación, marcadas por necesidades no resueltas o satisfechas. Asumirlas las hace referentes y se convierten en condiciones sociales, culturales y políticas. Es posible resignificar términos biográficos o de identidad debido a cambios en el proceso.

3. *La genealogía propia:* en forma del tradicional *árbol genealógico familiar* que incluye parientes y amistades. Solo que se trata de no parientes. Al hacerlo, comparar con necesidades, anhelos, procesos traumáticos, padre, madre, hermanas y hermanos, primas y primos, hijas e hijos, amigas, colegas. etc. Y en el terreno de las ideas, los conocimientos, lo político, hacer la propia genealogía intelectual: para conformar una geografía ideológica en ella, analizamos influencias, orígenes y procesos de desarrollo de ideas y conocimientos, de formas de pensar y sentir, de práctica vital del paradigma del que formamos parte.

4. *Genealogía y aculturación feminista*. Yo elige tres mujeres feministas y lleva al taller sus tres libros para que todas los vean y para iniciar su *genealogía elegida* por identificación, admiración, afinidad o sintonía. En esta metodología conocemos a mujeres reconocidas por lo que son, como son y por lo que inspiran y aportan desde una perspectiva feminista; para aprender de ellas y difundir su obra, su ideología y sus aportes; para contribuir a la memoria y, con ese bagaje, hacer política feminista. En este proceso, al conocer más sobre *la-otra-mujer,* Yo siente crecer su *empoderamiento* y experimenta su *autoestima* como *orgullo feminista* de género al ser parte del feminismo percibido como proceso de aculturación utópica, al asumirse como admiradora de otra-mujer trascendente, al estar vinculadas, al ser *discípulas, mentoras y colegas*, al conectar y difundir entre otras a quienes ha elegido.

En el análisis, es fundamental resaltar testimonios de *sororidad* para eliminar misoginia y cautiverios en nuestra manera de ver el mundo. *Fortalecer el respeto a la dignidad* de las_mujeres y una visión positiva, comprensiva y resignificada de su propia persona, con perspectiva de género feminista.

En el taller, hacemos el ejercicio con *una de las elegidas* y a la par, elaboramos la propia genealogía, que nos conduce a explicar por qué es conocida, pionera y referente. Leerla o admirar su arte si se trata de pintoras, escultoras, fotógrafas, agentes de igualdad, artistas gráficas, científicas, mecánicas, literatas, dramaturgas, coreógrafas, nutriólogas, arquitectas, psicólogas, jardineras, tejedoras, campesinas, bailarinas, antropólogas, cultivadoras de plantas o floristas. Analizar fotografías personales o de contexto, bibliografías, diarios, catálogos, discos, autobiografías, actividad en redes sociales, escritos o soportes que hagan referencia a la elegida y a Yo. En la práctica hacemos *etnografía descriptiva del mundo propio*. De ambas.

Esta genealogía implica la descripción del mundo propio y del modo de vida. Recorrer sus espacios, su barrio, buscar información sobre ella y disfrutar sus obras. Contribuir a su valoración, explicar y actualizar el contenido de sus obras, dar continuidad a sus aportes y procurar su vigencia. Así, la experiencia de transformación y de participación se apoya en las *mujeres que han sido fortaleza del feminismo*, desde su propia vida.

En este taller sistematizamos la metodología del conocimiento genealógico conformado por procesos de *aculturación feminista*, imprescindibles para empoderar a cada mujer y al feminismo al lograr un conocimiento situado y crítico, y enfrentar la eliminación de oprobios y cautiverios para transformar y enriquecer el sincretismo dinámico de nuestras vidas. Yo aprende a mirar a Otras y, al hacerlo, aprende a tener conciencia actualizada de sí, a verse a sí misma. En una opción ética, decide por la igualdad y el reconocimiento entre mujeres. Esa posición reclama una estética que corresponda con la no violencia lingüística y simbólica, siempre estructural. Esta limitación genera que Yo descubra *la misoginia y la enemistad* como *política patriarcal de dominación entre mujeres*, aprende a desmontarlas a través de la sororidad y la mismidad. Al hacerlo, queda ante una encrucijada, asume la ética de respeto a la dignidad y la integridad de las mujeres y una estética para expresar ese cambio.

5. *El árbol genealógico feminista* implica subrayar los motivos para seleccionar a las elegidas por generaciones y épocas, por países y regiones del mundo, por preferencia temática, por problemática vital o por placer.

Es muy importante que las participantes en el taller hagan los ejercicios, que los escriban y los lleven impresos en papel. Los necesitamos para compartir y analizar. La escritura es una forma de conocimiento y la manufactura es un proceso que favorece transformaciones y placeres. Avanzar en la construcción tangible de la impronta feminista en el paradigma utópico requiere procesos de aculturación de mujeres y hombres. Es posible si se da cuenta y se analiza el papel de los hombres en la vida de las elegidas y de Yo para impactar las relaciones sociales y el análisis crítico de la propia cultura acerca de las mujeres y los hombres. Muchos de ellos fueron precursores de supuestos paradigmáticos feministas y forman parte de la genealogía ideológica de la utopía. Es importante relevar el papel de teóricos, ideólogos, científicos, políticos y hombres artistas feministas.[6]

---

6 Muchos famosos han sido misóginos y actuado contra la causa de género, otros han sido opresores, como Gustav Mahler. En una carta previa al casamiento, sometió a Alma Schindler (1879-1964) y le impuso normas para que dedicara su vida a atenderlo, cuidarlo y vivir-para-él. En su casa no caben dos músicos, por ende, Alma debía olvidarse de componer música. Podría tocar el piano, pero solo para interpretar la música de él y ayudarle a transcribirla y a ensayar. Desde un segundo plano, debía crear un espacio doméstico favorable a la inspiración de Mahler, incluida la dieta. No debería contrariarlo

Se trata de incluir en esta genealogía el análisis dinámico y contradictorio del papel de los hombres a lo largo de la vida de las mujeres, tanto en el caso de las elegidas como en el de Yo. Los hombres están presentes en la vida pública y privada de las mujeres, y las mujeres y los hombres se encuentran cada vez más en diversidad de espacios. Entre ellas y ellos se dirime una parte de la opresión, pero también de la emancipación.

Referencias bibliográficas

Basaglia, Franca. 1987. *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Castell, Andrea. 2016. Sor Juana: pionera del feminismo en México. *GénEros*. 23(19): 125-137.

Castellanos, Rosario. 2006. *Poesía no eres tú. Obra poética (1948-1971)*. México: FCE.

_____. 1985. *Meditación en el umbral. Antología poética*. México: FCE.

_____. 1968. Memorial de Tlatelolco. *Tercera Vía:* https://terceravia.mx/2018/10/memorial-de-tlatelolco-poema-de-rosario-castellanos/

_____. 1950. "Sobre cultura femenina". Tesis de maestría. UNAM. México.

De Beauvoir, Simone. 1973. *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Sudamericana.

_____. 1971. *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires: Sudamericana.

_____. 1970. *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Sudamericana.

De la Boétie, Étienne. 2016. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial.

De Pizan, Christine. 2000. *La ciudad de las Damas*. España: Ediciones Siruela.

El Saadawi, Nawal. 2017. *La cara oculta de Eva. La mujer en los países árabes*. Madrid: Kailas Editorial.

Feldman, Christian. 2024. *Hildegarda de Bingen. Una vida entre la genialidad y la fe*. Barcelona: Herder Editorial.

Frank, Ana. 2021. *Diario*. España: Penguin Random House.

a pesar de sus inocuos estallidos, tampoco interrumpirlo en su arte. En cambio, es posible encontrar ejemplos de hombres igualitarios feministas. Pienso en John Stuart Mill (1806-1873), casado con Harriet Taylor Mill, quien influyó de forma decisiva en este comprometido teórico social y parlamentario que asumió como propia la utopía feminista y contribuyó a la causa de la igualdad y la vindicación de los derechos de las mujeres con énfasis en el derecho al divorcio, a la herencia y a realizar operaciones en sus negocios. En el contexto de México, pienso en Felipe Carrillo Puerto, hermano de Elvia Carrillo Puerto, juntos impulsaron un cambio de mentalidades y de estructuras de dominación esclavistas en Yucatán, comprometidos con la utopía feminista de mujeres y hombres libres e iguales. Convocaron y celebraron el Primer Congreso Feminista de Yucatán en 1916, él como gobernador socialista y ella como activista y lideresa feminista y socialista en plena época revolucionaria.

Glantz, Margo. 1981. *Las Genealogías*. México: Editorial Martín Casillas.
Gramsci, Antonio. 1980. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
Guernsey, Jane. 1999. *The Lady Cornaro: pride and prodigy of Venice*. Nueva York: College Avenue Press.
Henager, Molly. 2016. Sor Juana Inés de la Cruz: la primera feminista latina. *CLA Journal*. (4): 171-177.
Kahlo, Frida. 1995. *Diario de Frida Kahlo: un íntimo autorretrato*. México: La Vaca Independiente.
Lagarde, Marcela. 2012. *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: INMUJERES.
_____. 2006. Aculturación feminista. *Diálogos: educación y formación de personas adultas*. 1(45): 51-60.
_____. 1996. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas La Editorial.
_____. 1990. *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
Walker, Alice. 1993. *En posesión del secreto de la alegría*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
_____. 1983. *El color púrpura*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.

Activismo académico: un testimonio[1]

Marta Lamas[2]

A mediados de la década de 1980 yo no me asumía 'antropóloga'. Había dejado inconclusa la carrera en la ENAH y mi participación en el movimiento feminista me absorbía por completo. Sin embargo, la revista *Nueva Antropología* me invitó a colaborar con un artículo para un número dedicado a los "Estudios sobre la mujer: problemas teóricos". Así, publiqué "La antropología feminista y la categoría género", un artículo que inauguró mi identidad profesional como antropóloga.[3]

Tres años después, precisamente por mi activismo feminista, fui invitada como ponente al I Encuentro Nacional de Sida y Participación Social en 1989, donde compartí panel con una mujer que se presentó como 'prostituta'. Para entonces, yo ya había leído sobre los procesos de colaboración que se daban en otros países entre feministas y trabajadoras sexuales, y me entusiasmó la posibilidad de replicar algo similar en México con esas mujeres tan olvidadas por el feminismo y también por la izquierda. El compromiso político que establecí desde entonces con las trabajadoras sexuales ha tenido consecuencias –tanto en mi vida como en mi trabajo–. El activismo académico que he desarrollado en años recientes surgió a partir de mi vínculo con la organización Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" A.C. –en adelante Brigada Callejera– y es diferente al que he llevado a cabo antes. Esta reflexión, que aborda mi proceso, es un texto mayormente autorreferente en el que retomo cuestiones que ya he escrito.

---

1 Agradezco la lectura crítica que Ana Luisa Liguori y Hortensia Moreno hicieron de este texto.

2 Investigadora de tiempo completo del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

3 Empecé a publicar en 1976 en la revista *fem*, pero ese artículo en *Nueva Antropología* fue el primero en una publicación académica.

El inicio de la mediación

Ya he relatado con detalle cómo me involucré con Claudia, una mujer que se asumía con desparpajo como 'prostituta', y que fue contratada por autoridades sanitarias para hacer una labor de difusión acerca del VIH-sida (Lamas 2003, 2017a). Empecé a acompañarla en sus rondas por algunos *puntos* del comercio sexual en la calle, y así aprendí a moverme en el 'ambiente' del trabajo sexual callejero. Por ello, meses después, la doctora Patricia Uribe de CONASIDA y el doctor Mauricio Hernández Ávila, entonces director de Epidemiología de la Secretaría de Salud, me invitaron a participar en una investigación: la *Multi-center intervention Study on commercial sex workers and HIV transmission* (Uribe *et al.* 1991) del AIDS and Reproductive Health Network.

Esta se proponía explorar, con métodos cualitativos y cuantitativos, qué estaba pasando con las trabajadoras sexuales y los clientes con relación al uso del condón. Consulté con las trabajadoras sexuales –a las que ya acompañaba políticamente– si no tenían inconveniente en que participara en esa investigación, y lo aceptaron con gusto; incluso, creo que hasta aliviadas. A las trabajadoras sexuales les costaba entender que yo no estaba con ellas por el interés de algún partido político sino como feminista, y cuando supieron que no recibía remuneración económica, mi desinterés no les resultó creíble. En cambio, cuando les comuniqué que me habían invitado a participar en una investigación, aplaudieron que se 'aclarara' mi papel. Así terminó eso que Mary Louise Pratt (1986) denomina la "inexplicabilidad e injustificabilidad" de la presencia del antropólogx en el campo, ya que investigar era algo "concreto" que disipó sus sospechas.

Esa investigación tuvo una muestra de 914 trabajadoras sexuales, a quienes se les aplicó un cuestionario con 120 variables; además, se realizaron entrevistas personales a profundidad y se llevaron a cabo reuniones con ocho grupos focales (Uribe *et al.* 1991). Como antropóloga, me hice cargo de la observación participante en el *punto* El Oro[4] para detectar y registrar modalidades de negociación del uso del condón: la forma en que las trabajadoras les comunicaban a los clientes que el trato era "con condón", las respuestas de ellos y, caso insólito en ese tiempo, si algún cliente exigía primero el uso del preservativo. También acompañé a algunas a los hoteles donde llevaban a cabo el intercambio, y compartí con varias las "cenas/desayunos" que hacían en las madrugadas al finalizar sus labores.

A diferencia de otras situaciones de investigación en campo, donde a la antropóloga que investiga se le acepta como una extraña, aquí –para no despertar suspicacias o temores entre los clientes– yo me debía ver como una *chica* más.[5] Aunque

4 Ubicado entre la calle Monterrey y la Plaza de las Cibeles en la colonia Roma.

5 'Chica' era el apelativo con el cual se autonombraban las trabajadoras sexuales.

cumplí con esa exigencia tratando de adecuar mi apariencia, era obvio que yo era un sapo de otro pozo. A las *chicas*, Claudia les dijo que yo era una amiga suya, que hacía una investigación sobre si los clientes aceptaban o no el uso del condón; que me iba a "parar" con ellas, pero que no me iba a ir con ningún cliente, y si alguno se ponía necio, que lo distrajeran o atajaran. Lo único en lo que fue inflexible es que no me dejó tomar notas: los clientes no debían verme escribiendo, pues podían creer que yo era policía o periodista. Escribí a ratos mi diario de campo sentada en el auto o al regresar a mi casa.

Aunque asumirme como 'antropóloga' terminó con las sospechas de mi presencia en el campo, la verdad es que yo solamente me sentía una activista con un conocimiento antropológico básico. No terminar mis estudios y ser lo que se califica de 'fósil' –una estudiante que permanece años sin concluir la carrera– me pesó mucho tiempo. Cuando, finalmente, en el año 2000 me propuse obtener mi título en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), decidí aprovechar el trabajo de investigación que había guardado en un cajón: tomé el reporte que había entregado a la Dra. Patricia Uribe, releí las transcripciones de los ocho grupos focales, busqué bibliografía especializada y me puse a sistematizar mis notas, mis recuerdos y mis lecturas. Tuve la fortuna de tener a Guillermo de la Peña como director de tesis y le sigo agradecida por la manera en que me impulsó, me puso a leer textos de antropología y logró que me recibiera de etnóloga en 2003.

A lo largo del proceso de escritura de la tesis, me involucré con otro grupo de trabajadoras sexuales callejeras. Se trató en realidad de dos grupos: uno de jóvenes que trabajaban en la zona de la estación del metro Revolución y en Tlalpan; y otro de mujeres mayores de La Merced. Ante el envejecimiento de varias compañeras y su carencia de derechos laborales, ambos grupos se habían puesto de acuerdo para solicitar al gobierno del entonces Distrito Federal (D. F.) una casa que sirviera tanto de asilo para las ancianas, como de espacio para las reuniones políticas de las jóvenes. Juntas buscaron a Jesusa Rodríguez –cercana a López Obrador que en ese entonces era jefe de gobierno–, y como esa actriz y directora teatral recordaba mi experiencia en El Oro y conocía mis primeros artículos, me invitó a la reunión inicial que tuvo con ellas en el cabaret El Hábito.

Luego buscamos a Elena Poniatowska para que respaldara el proyecto del asilo, entonces López Obrador otorgó un inmueble que hubo que adecuar como vivienda, lo que tardó muchísimo tiempo.[6] Sin embargo, aunque fue un caso exitoso de colaboración sociedad/gobierno, también significó una ruptura política dentro del grupo inicial de trabajadoras sexuales. La división entre las más jóvenes

6 Finalmente, luego del largo proceso de adecuación del local a casa, en abril de 2006 Enrique Provencio –secretario de Desarrollo Social del D. F.– hizo la entrega oficial del inmueble en un acto sobrio y emotivo.

–que aspiraban a tener un espacio donde reunirse para llevar a cabo sus procesos de formación y discusión política– y las ancianas –que querían disponer a sus anchas de su refugio–, terminó con la muy prudente retirada del grupo de jóvenes de lo que Jesusa bautizaría como la Casa Xochiquetzal.

Yo seguí vinculada a ese grupo de jóvenes que se autonombraban "independientes", pues no aceptaban pagar *derecho de piso* y rechazaban tener "representante". Trabajaban de manera autónoma pese a las amenazas de quienes controlaban la zona y, aunque padecían diversas agresiones de las mafias, los días 15 de septiembre celebraban su "grito de Independencia" en el jardín del metro Revolución. A estas independientes las acompañaban Adela y Margarita –defensoras populares–, con quienes también establecí una relación de compañerismo. Con ellas, y en ocasiones yo sola, acudí a citas con funcionarios del gobierno del D. F. cumpliendo ese papel que la antropóloga Louise Lamphere (2016) califica de "intervención/mediación", uno de los seis rubros con los cuales clasifica el compromiso de las antropólogas feministas con los movimientos sociales.[7]

Lamphere (2016) dice que desde la década de 1970 ya existían las primeras dos formas de activismo: la intervención personal para apoyar las necesidades individuales o grupales de las personas que estaban en el campo a investigar; y

---

7 Las seis formas son:

a. La intervención/mediación personal mediante la cual las antropólogas intentan ayudar a sus entrevistadas a negociar cuestiones de su situación personal en la realización de trámites, al explicarles políticas, al darles consejos y al conseguirles acceso a servicios. Gran parte de este activismo no se registra ni se escribe. Lxs antropólogxs han efectuado este tipo de trabajo de mediación desde hace mucho tiempo.
b. La narración de contrahistorias para mostrar diversidad de voces, figuras ocultas y aspectos subyacentes o escasamente conocidos.
c. La crítica al neoliberalismo. Con el adelgazamiento del Estado y el recorte a los servicios sociales del Estado de bienestar, muchos grupos sociales han resultado afectados, y la antropología investiga estas consecuencias.
d. La participación como activistas en las ONG o dentro del movimiento social. Trabajar dentro del movimiento social –en ocasiones como 'voluntaria'– le ofrece a la antropóloga feminista la posibilidad de hacer avanzar la agenda o ciertos objetivos del movimiento social, además de acceder a información de primera mano y conocer las luchas cotidianas.
e. Las estrategias de colaboración. Aquí la antropóloga no determina las preguntas o la agenda de investigación, sino que trabaja con líderes de la organización o con el grupo para formular un proyecto que tenga que ver con sus necesidades. Esto presenta nuevos dilemas éticos: interpretaciones de los datos, análisis de las decisiones de política y de las estrategias. A los líderes les incomoda escuchar críticas sobre decisiones equivocadas o programas que fracasaron. Es más rara la colaboración en la escritura.
f. El uso de formatos no académicos para hacer accesible la investigación al público. Esto incluye varias posibilidades: escribir editoriales, presentarse en ámbitos comunitarios, hacer reportes para legisladores o funcionarios e incluso hacer lobby –cabildeo–.

las contranarrativas –dirigidas a erosionar los estereotipos e incluir la diversidad de voces–. Sin embargo, considera que esas prácticas escasamente se concebían como "activismo académico". En cambio, la reciente antropología calificada de *activista* se caracteriza, según esta antropóloga feminista, por las siguientes tres formas: participar en el movimiento social o las ONG como activistas, utilizar la perspectiva de la colaboración, y hacer accesible su investigación al público.

En México, un caso muy exitoso de activismo académico que cumple esas tres características ha sido el de la antropóloga feminista Mary Goldsmith quien, desde su llegada a nuestro país en 1976, unió su investigación sobre las trabajadoras del hogar a una estrategia de apoyo total hacia a ellas. En 1978 Goldsmith armó el Colectivo de Apoyo Solidario a Empleadas Domésticas (CASED), luego organizó una bolsa de trabajo –Atabal– y, hasta la fecha, ha alentado y acompañado al proceso de organización de estas trabajadoras, incluida la creación de su sindicato. Además de ser un ejemplo de congruencia política, como académica Goldsmith ha destacado por sus investigaciones acerca de múltiples aspectos de la situación de las trabajadoras del hogar.[8]

Mi activismo feminista ha sido distinto, en parte porque no me he concentrado en un caso único, sino en varios.[9] Una de mis causas, principalísima, ha sido la lucha por la despenalización del aborto, pero mi forma de actuar y mi dinámica política han sido distintas del activismo que relato en estas páginas.[10] En el campo del trabajo sexual, inicia con la "mediación" que hice con Claudia, al acompañarla en sus rondas por los *puntos* y compartirle mis contactos políticos para sus negociaciones con las autoridades. Ella lideraba un grupo de 'representantes' de las trabajadoras sexuales que intentaban lograr acuerdos con las autoridades de las delegaciones, pero los delegados se negaban a recibirlas.[11] Mi vínculo con Carlos Monsiváis fue clave para lograr algunas citas, pero los 'acuerdos' con esas figuras políticas no duraban mucho.

---

8 Un número importante de artículos de su amplia bibliografía sobre el tema se encuentra en Goldsmith (2020).

9 Una parte sustantiva de mi activismo feminista ha sido la fundación y sostenimiento de organizaciones ciudadanas para incidir en la *realpolitik*. Un ejemplo es la que fundé en 1998 para formar cuadros feministas que hagan incidencia política: el Instituto Simone de Beauvoir. Otros activismos están incluidos en Lamas (2020a).

10 En 1991 fundé el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) como el instrumento para impulsar el proceso de despenalización, y al año siguiente logré su estatuto jurídico como ONG. GIRE se ha decantado por el litigio estratégico y ha logrado sonadas victorias. Para un panorama acerca de ese proceso, véase Lamas (2022a). En relación con el trabajo sexual tengo un libro y 23 artículos y capítulos; con relación al aborto tengo cuatro libros y 36 artículos y capítulos.

11 Las autoridades llamaban 'representantes' a quienes las *chicas* calificaban de 'madrotas'. Desde una perspectiva laboral, esas microempresarias eran las 'jefas' de sus 'empleadas', quienes no tenían derechos laborales.

Más tarde, después de la gestión que culminó con el otorgamiento de la Casa Xochiquetzal, acompañé a las independientes y volví a compartir mis contactos para que las autoridades las escucharan. Servir de canal de comunicación ha sido un elemento de mi activismo, y me sigue impresionando la "injusticia epistémica" que existe. Miranda Fricker (2007) califica de injusticia epistémica al silenciamiento de la palabra, en especial de los testimonios que proceden de un colectivo estigmatizado.

La injusticia epistémica, además de producir discriminación, genera un tratamiento sesgado del fenómeno, lo cual incide en cómo se construye la comprensión acerca del comercio sexual y cómo se comunican los procesos de lucha y debate en torno a su definición social y legal. El clasismo y el racismo que vi en el trato descortés, incluso abiertamente grosero, de muchos servidores públicos son expresiones de esa injusticia epistémica, y un caso muy grave ocurre cuando una trabajadora sexual detenida en una redada dice que no es víctima de trata, pero las autoridades no toman en serio su declaración.[12]

El entretejido de la colaboración

En 2014 coincidí con el grupo de trabajadorxs sexuales que había logrado, luego de un litigio jurídico, que una jueza les reconociera la condición de "trabajadorxs no asalariadxs", y resolviera que el gobierno del entonces D. F. les otorgara la licencia que permite laborar en la vía pública.[13] Además, la jueza conminó a la Asamblea Legislativa a reformar un artículo de la Ley de Cultura Cívica que daba a los vecinos la facultad de denunciar como falta administrativa el ejercicio del comercio sexual.

En ese momento, la feminista Patricia Mercado era secretaria del Trabajo en la Ciudad de México (CDMX) y aunque su coordinador de Asuntos Jurídicos le propuso inconformarse con la resolución de la jueza, ella discrepó y decidió aceptarla. Asistí a la reunión que Mercado organizó en las instalaciones de la secretaría, y ahí inició mi estrecha vinculación con Brigada Callejera, la organización que había impulsado y acompañado ese litigio estratégico (Madrid *et al.* 2014).[14]

---

12 En ese sentido, vale mucho la pena la crónica que hace Jessica Gutiérrez (2018).

13 Esa categoría de 'no asalariado' existe en la CDMX desde 1972, y contempla a personas que laboran en vía pública sin una relación patronal ni un salario fijo, como los lustrabotas, los cuidacoches, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez oficios más.

14 Según sus propias palabras, esta asociación ciudadana retoma ese nombre de mujer en homenaje a una trabajadora sexual, víctima de sida, con la intención de honrar así a las que han muerto por esa causa, que han sido asesinadas o que han padecido discriminación por trabajar en el comercio sexual y por haber sido infectadas de VIH.

Así fue como empezó mi relación de colaboración con ellxs –que felizmente mantengo hasta la fecha–.

¡Qué difícil resulta hablar de procesos de los que una ha sido protagonista! Bourdieu (2006) da una lección magistral acerca de cómo llevar a cabo una reflexión con elementos biográficos, y señala lo crucial que resulta para quien investiga acceder al conocimiento de sí mismx. En una intervención dirigida a antropólogxs, le dio un giro a esa clásica metodología llamada "observación participante" para plantear, en su lugar, una "objetivación participante".[15] Según él, la objetivación de unx mismx no tiene la intención de entregarse al género autobiográfico, sino solamente la de "recopilar y proporcionar algunos elementos para un autosocioanálisis" (Bourdieu 2006: 13). Aunque no pretendo –ni sería capaz de– hacer algo de la envergadura de su autorreflexión, en estas páginas intento "objetivar" el camino por el cual mi respaldo a la agenda de lxs trabajadorxs sexuales independientes adquirió una deriva académica.

Ubico dos momentos claramente diferenciados del activismo que he desarrollado en relación con el trabajo sexual, el de la primera etapa, que se centró en los acompañamientos y la mediación. Esta va de 1989 –cuando conocí a Claudia– a principios de 2014, cuando asistí a la primera entrega de credenciales en la Secretaría de Trabajo del gobierno de la CDMX.[16] El segundo momento empieza a partir de entonces –cuando me vínculo con Brigada Callejera– y se mantiene hasta la fecha. Es precisamente este al que puede calificarse como "activismo académico", por la publicación de un libro de autora y otro de coordinadora, además de 17 artículos y capítulos en libros. Lo determinante en esta deriva de publicaciones es que fue impulsada por Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid, lxs creadorxs y coordinadorxs de Brigada Callejera.

En el quinto rubro acerca de las formas de activismo, Lamphere señala que las estrategias de colaboración consisten en "trabajar con los líderes de la organización o con la red de activistas para formular un proyecto que tenga que ver con sus necesidades" (2016: 56); más adelante, comenta que es muy raro, y difícil, que se dé una colaboración en publicaciones (Lamphere 2016: 57). Sin embargo, con Brigada Callejera ese aspecto ha sido bastante fácil pues sus coordinadorxs tenían muy clara la importancia de contar con publicaciones para su labor. Conocían mi tesis "La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica" (Lamas 2003) y me presionaron, afectuosa pero firmemente, para que la convirtiera en libro.

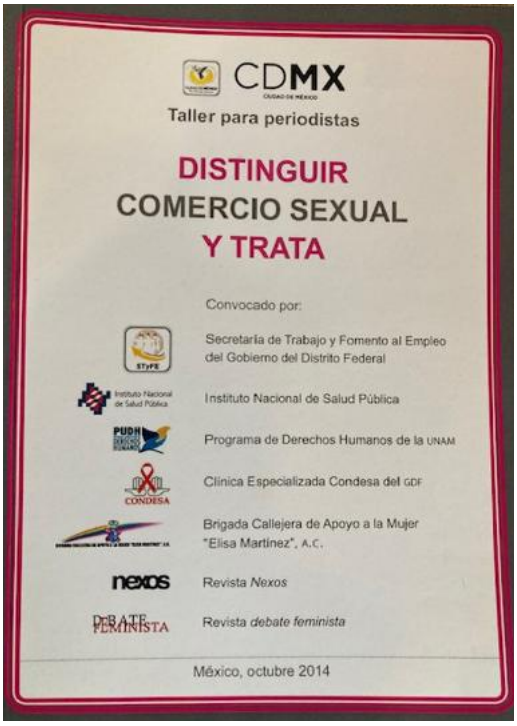
---

15 Bourdieu recibió en el año 2000 la Condecoración Huxley en el Royal Anthropological Institute; murió en 2002 y su discurso se publicó en 2003 en una traducción de su amigo y discípulo Loïc Wacquant. Véase Bourdieu (2003).

16 En esa primera etapa hice mi tesis y seis artículos, uno de ellos para la antología *Gender's place. Feminist anthropologies of Latin America*. Véase Lamas (2002).

Consciente de que esa tarea me llevaría tiempo, y ante la urgencia de tener algo que sirviera como material para los procesos de sensibilización y capacitación que Brigada deseaba poner en marcha, les propuse realizar –mientras tanto– una publicación especial en forma de libro en la que reprodujéramos el dosier sobre comercio sexual que yo estaba preparando para la revista *Debate feminista*.[17] Además, conseguí que ciertas instituciones clave –que compartían el objetivo político de distinguir entre comercio sexual y trata– apoyaran la publicación: la Secretaría del Trabajo del gobierno de la CDMX, el Instituto Nacional de Salud Pública, el Programa de Derechos Humanos de la UNAM, la Clínica Especializada Condesa y la revista *Nexos*.

Figura 1. Publicación de la Secretaría de Trabajo y Fomento al Empleo del Gobierno del Distrito Federal.



Fuente: Fotografía propia tomada en octubre de 2014.

17 Compuesto por siete artículos que abordan reflexiones dirigidas a distinguir entre comercio sexual y trata, el dosier de *Debate feminista* se puede encontrar en el portal del CIEG: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/debate_feminista

En octubre de ese año (2014) organizamos un taller para periodistas titulado "Distinguir comercio sexual y trata", y a quienes asistieron les repartimos esa publicación junto con materiales impresos de Brigada Callejera: a) publicaciones de difusión popular con historietas ilustradas con escenas que lindan en pornografía gráfica, para así narrar visualmente temas de prevención; b) publicaciones 'serias', desde manuales hasta informes –algunos en coedición con autoridades–.[18] Es muy relevante la importancia que Brigada Callejera le otorga a la escritura, al grado de que ha abierto un taller para que las propias trabajadoras escriban sus testimonios y colaboren en la agencia de periodismo que han creado: Noti-Calle.[19]

La presión para que yo escribiera más sobre trabajo sexual fue una estrategia deliberada de Brigada Callejera, y resultó un impulso determinante en el 'entretejido' que empecé a realizar entre activismo y academia, a partir de 2015, prioricé dicho tema cuando me solicitaban impartir una conferencia. Por ejemplo, al ser invitada al Seminario Internacional "Construcción de ciudadanía y nuevos actores en las grandes ciudades", del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, en lugar de hablar de feministas, mi ponencia fue sobre trabajadoras sexuales (Lamas 2016b). Igual ocurrió en el X Congreso Internacional de Estudios de Género, de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, donde hablé sobre "Comercio sexual, pánico moral y violencia institucionalizada" (Lamas 2015a), decepcionando sin duda a muchas de mis colegas –que esperaban otra cosa–.

De esa forma, al participar en espacios académicos con el tema de las trabajadoras sexuales, fui entretejiendo mi colaboración con trabajo intelectual y producción de textos. Incluso, cuando me invitaban a escribir un capítulo para un libro que no trataba del tema, hacía lo mismo, como ocurrió con el libro *Acercamientos multidisciplinarios a las emociones*, donde escribí acerca de la vergüenza e incluí una entrevista muy conmovedora a una trabajadora sexual (Lamas 2017d). Con la intención de 'objetivar' este proceso, incluyo en la nota a pie de página

---

18 Una muestra de este tipo de publicaciones es: *Observatorio laboral del trabajo sexual en México: 2005-2015. Diez años de acciones* (Madrid, Montejo y Madrid 2016c). *Cuadernos de Discusión para el Seminario Itinerante sobre Trabajo Sexual en México "Francisco Gómezjara"* (Madrid, Montejo y Madrid 2016a). *Guía de seguridad contra la trata de personas y otros delitos* (Madrid, Montejo y Madrid 2016b). *Problemas de la redacción y aplicación de la Ley General de Trata* (Torres 2015). *Hacia una mayor rendición de cuentas/ responsabilidad; monitoreo participativo en iniciativas contra la trata de personas. Informe regional* (Sotelo 2015). *Hacia una mayor rendición de cuentas. Hablan sobrevivientes de trata con fines sexuales* (Madrid, Montejo y Madrid 2015b). *Auto-protección ante la trata de personas* (Madrid, Montejo y Madrid 2015a). *ABC de la trata de personas. Herramientas para la prevención y detección* (Madriz y Oropeza 2019). *Por el derecho a decidir* (Brigada Callejera 2012).

19 El taller de periodismo ha funcionado con el apoyo de la periodista Gloria Muñoz, y ya publicaron el libro de testimonios *Putas, activistas y periodistas* (Muñoz y Avendaño 2018).

algunos ejemplos de cómo ese año de 2015 inserté el tema dentro de actividades académicas que convocaban a otros temas.[20]

Es obvio que también participé en eventos específicos sobre comercio sexual, como la organización del foro "Sexo, poder y dinero: perspectivas sobre 'la trata de mujeres'", que de forma conjunta armamos el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, el Barnard Center for Research on Women, la UAM-Xochimilco y la Cátedra Extraordinaria sobre Trata de Personas de la UNAM, también en 2015.

A partir de 2016 hubo varios eventos sobre el tema, como la mesa redonda "Comercio sexual: un caso de disputa política en tiempos del neoliberalismo", en la UAM-Xochimilco, en 2016. Además, tuve intervenciones en espacios gubernamentales, como el 1er. Encuentro Nacional de Enlaces de Prevención del Delito y Servicios de la Comunidad –Procuraduría General de la República–, y el 3er. Ciclo de Conferencias Elvia Carrillo Puerto –Comisión Nacional de los Derechos Humanos–.

Por otra parte, en 2017 apareció publicado un libro que retomaba parte de mi tesis de la ENAH, pero al que no le puse el mismo título, sino *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (Lamas 2017a). Ese libro me visibilizó como 'experta' en el tema del comercio sexual –en espacios en los que me conocían por mi lucha para despenalizar el aborto– y me abrió nuevos espacios de debate. Por ejemplo, en noviembre de 2017 la Asociación Mexicana de Juzgadoras, A. C., que incluye a ministras y juezas, me invitó a la mesa de debate "Comercio sexual vs. Trata de Personas", que se llevó a cabo en un auditorio de la Suprema Corte.

Lxs compañerxs de Brigada tenían muy clara su estrategia política y decidieron aprovecharme, y yo, que compartía su visión política, me puse a su disposición. Empezaron a incluirme en sus actos públicos y reuniones de trabajo: me invitaron a los encuentros nacionales –que vienen realizando casi cada año desde 1997–

20 1) En la Celebración de los 30 Años de los Posgrados en el Colef, en El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, hablé de "Las violencias en torno al trabajo sexual" (25 de marzo de 2015). 2) En el Primer Congreso Internacional sobre Género y Espacio, convocado por el PUEG, el Instituto de Geografía, la Facultad de Filosofía y Letras, el Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad y la UAM, en la mesa de trabajo "Producción del espacio generizado, poder, reproducción social y conflictos: experiencias, prácticas, representaciones textuales y visuales, imaginarios, discursos e instituciones", hablé de "¿Limpiar la calle de trabajadoras sexuales o gentrificar?" (17 de abril de 2015). 3) En el Primer Coloquio Internacional: Ciudades. Espacios Públicos en Conflicto, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, hablé de "Trabajo sexual en la calle: ¿una oferta urbana?" (20 de agosto de 2015). En el taller Debates Candentes del Feminismo, organizado por el Instituto Chihuahuense de la Mujer en el Palacio de Justicia de Chihuahua, hablé sobre "Comercio sexual" (30 de noviembre de 2015).

a donde llegan compañeras de diversos estados de la República a denunciar situaciones de extorsión y abusos de distintos servidores públicos, así como agresiones y crímenes, tanto de clientes como de la delincuencia organizada.[21]

También lxs he acompañado a Chiapas, donde la situación del trabajo sexual se ha complicado por la llegada de lxs migrantes. Brigada Callejera estableció una oficina en Tapachula para darles un apoyo más directo, y estuve en esa ciudad para hablar con las autoridades. En algunos de estos viajes también vinieron la doctora Patricia Uribe –en ese entonces directora del Centro Nacional para la Prevención y Control del VIH-sida y hepatitis (CENSIDA)– y la doctora Andrea González –directora de la clínica Condesa–, ambas amigas y aliadas de Brigada desde hacía rato pues, para hablar con las autoridades locales en relación con el todavía persistente problema del 'control sanitario', tenía mucho peso que fueran médicas y funcionarias.[22]

En agosto de 2019 asistí al XXII Encuentro Nacional de la Red Mexicana de Trabajo Sexual, que se llevó a cabo en Tuxtla Gutiérrez y en el que participaron trabajadoras de 17 estados de la República, en especial de nueve municipios de Chiapas. En esa ocasión, acompañé a Brigada Callejera a la Zona Galáctica, un moderno y atípico burdel que regentea el gobierno local.[23]

Las disputas ideológicas

Mi proceso de 'inmersión' con Brigada Callejera en los contextos de trabajo sexual callejero, lo llevé a cabo en paralelo a mis labores en la UNAM. Y aunque

---

21 El XXVI Encuentro Nacional de la Red Mexicana de Trabajo Sexual más reciente, se realizó el 19 de julio de 2023 en la CDMX.

22 No obstante, la OMS, la ONUSIDA, el CENSIDA, el Instituto Nacional de Salud Pública y otras instituciones han señalado reiteradamente que dicho 'control' no representa ningún beneficio a la salud pública y, en cambio, estigmatiza a quienes se someten a tal trámite, favoreciendo la corrupción de las autoridades. En varias entidades federativas se llevan a cabo redadas a trabajadoras/es sexuales para verificar que tengan documentos que acrediten su control sanitario, y muchos inspectores municipales les dejan laborar si pagan mordida; si no, se les remite al juez cívico por carecer de control sanitario.

23 La Zona Galáctica es un burdel legal creado en 1991 durante el gobierno de Patrocinio González Blanco con el objetivo, tanto de 'limpiar las calles', como de garantizar un servicio controlado e higiénico a los militares asentados en Chiapas. Ubicado en la periferia de Tuxtla Gutiérrez, opera regulado por el municipio que ha fijado horarios de entrada y salida a una instalación que tiene numerosos cuartos, pero solo una entrada controlada en conjunto. Para desempeñar su oficio, las trabajadoras son obligadas a pagar una cuota al día a la Coordinación General de Política Fiscal del Ayuntamiento capitalino y cumplir con la tarjeta sanitaria, que también se cobra. La antropóloga Patricia Kelly hizo una muy buena investigación, véase Kelly (2008).

al principio no concebí el tema del trabajo sexual como una de mis líneas de investigación, pronto me di cuenta de que era necesario contar con información seria acerca de lo que pasaba en México. Entonces coordiné el libro *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones* (Lamas 2018a), una compilación de artículos de investigación acerca de variados aspectos del comercio sexual en México.[24]

Además de mi labor académica, mantuve mis tareas de divulgación con artículos quincenales en la revista *Proceso* y con intervenciones semanales en Televisa –primero en el programa "El Mañanero" y luego en "Agenda Pública"–. Mi activismo ha provocado una reacción de las feministas que insisten en 'abolir' el comercio sexual, en especial en redes sociales donde me han acusado de 'lenona'; inclusive, algunas feministas lo han hecho en actos públicos. Por ejemplo, en el Foro "Retos y realidades de la lucha contra la trata de personas", realizado en noviembre de 2019 en la Cámara de Diputados de la Ciudad de México, desplegaron una manta que decía: "Marta Lamas. La voz del neo-patriarcado, la neo-esclavitud de las mujeres. Lamismo [sic] fuera del feminismo".

En lo personal, no me importa que me digan 'lenona', pero me llama la atención la ignorancia acerca del delito de lenocinio –la obtención de un beneficio económico por medio de la prostitución de otra persona–. Lo grave es que se usa 'lenocinio' para calificar cualquier tipo de actividad que familiares, amistades o incluso vecinxs llevan a cabo en apoyo a una persona que se dedica al trabajo sexual. En México, es legal que personas mayores de edad ejerzan libremente el trabajo sexual, pero cuando intentan hacerlo fuera de las mafias y sin dar mordidas, se enfrentan no solo a dificultades enormes por las extorsiones, sino también a ciertos peligros. De ahí que muchas personas que trabajan independientemente, sin proxenetas, por el riesgo que implica hacerlo en solitario, busquen el apoyo de otras compañeras, amistades o familiares. ¡Y justamente estas personas cercanas corren el riesgo de ser consignadas penalmente por lenonas!

Además, si un grupo de trabajadoras renta un departamento donde puedan dar servicios sexuales, a quien firme el contrato de alquiler se le considera no solo lenona, sino incluso 'tratante'; es más, a quien limpie el departamento se le puede consignar como 'cómplice de trata'. La actual tipificación penal del 'lenocinio' obstaculiza la independencia laboral y fuerza a quienes desean trabajar a ingresar en redes controladas por las mafias. Y como el artículo sobre 'lenocinio' es una

24 En esta compilación aparecen resultados de investigación sobre distintos aspectos de lo que pasa en Oaxaca, Ciudad del Carmen y en la frontera de Chiapas con Guatemala; además de un análisis jurídico acerca del régimen de trata en México, una crónica sobre el 'rescate de víctimas', un análisis genealógico sobre el discurso de trata y una reflexión acerca de los operativos en los *table dance*.

amenaza para lxs familiares y amistades de las *chicas*, en lugar de trabajar en los espacios que comparten, estas tienen que hacerlo en hoteles.

Parte sustantiva del sórdido entramado de corrupción y abuso que rodea al comercio sexual lo genera esa vieja tipificación del lenocinio, que favorece el negocio de los hoteleros[25] y corrompe a algunos funcionarios delegacionales, policiacos y judiciales. Los intereses de hoteleros y dichos funcionarios han impedido una regulación del trabajo sexual independiente, que permita que lxs trabajadorxs sexuales controlen sus lugares de trabajo. El hecho de que la demanda de lxs trabajadorxs sexuales respecto a trabajar en espacios con protección no sea considerado 'lenocinio', conduce a debatir un asunto espinoso: ¿por qué se prohíbe que alguien obtenga 'un beneficio' de ese trabajo? ¿Acaso no es característico del capitalismo en que vivimos que quienes organizan un negocio se beneficien del trabajo de las personas que contratan?

Pero a diferencia de lo que ocurre en todos los trabajos regulados –que aunque explotan a sus trabajadorxs están obligados a respetar las leyes laborales que otorgan derechos y protección– en el comercio sexual esto no pasa, ni se permite que lxs propixs trabajadorxs se manejen como microempresarixs. Encima, se mezcla discursivamente el lenocinio –cuyo elemento central es el beneficio económico– con la trata –donde dicho beneficio económico se logra mediante el engaño, la coacción, la amenaza y el secuestro–. Y aunque una alentadora sentencia –la 206/2016–[26] resolvió que "no todos los casos en los que un tercero obtenga un beneficio de la prostitución ajena configura el delito de trata de personas", persiste esa narrativa que fusiona retóricamente lenocinio y trata.

Hay que desenredar una madeja conceptual en la discusión sobre si regular o no, pues se juegan varias contradicciones. Una es la libertad en el uso del propio cuerpo frente a la prohibición de utilizar la relación sexual como mercancía. Cuando analizamos las diversas formas de intercambio sexual que realizan las personas, las podemos clasificar en dos grandes tipos: uno que se puede categorizar como "intercambio expresivo", pues involucra el deseo o la erotización de ambas personas y no media más que el disfrute; y otro como "intercambio

25 El negocio consiste en cobrar los cuartos cada vez que una chica lleva al cliente. Así, mientras los hoteles cobran regularmente la habitación por día, en el caso de las trabajadoras sexuales ese cobro se realiza varias veces al día.

26 El Séptimo Tribunal Colegiado en Materia Penal del Primer Circuito del Consejo de la Judicatura Federal que, en la sentencia de Amparo directo 206/2016 del 23 de marzo de 2017 señaló que el artículo 13, fracción IV de la Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos –o Ley general de trata– no prohíbe la prostitución libre. Con la tesis I.7o.P.75 P (10a.) del juicio de amparo, se establece que hay una diferencia entre la trata de personas y la organización libre y voluntaria del trabajo sexual en México.

instrumental", porque una de ellas usa la relación sexual para conseguir algo de otro orden –bienes, seguridad, favores o dinero–.[27] Hay distintas formas en las que se reciben beneficios que tienen un valor económico a cambio de 'otorgar' sexo –eso hoy se llama "sexo transaccional"–. Sin embargo, se condena a quienes lo hacen abiertamente por dinero.[28]

Pero regreso a mi testimonio. Estar en la academia también implica una labor docente, y he dirigido tesis acerca del tema. Dos estudiantes notables han sido el colombiano Carlos Laverde y la veracruzana Luz Jiménez Portilla, quienes, junto con otrxs investigadorxs, fundaron el Grupo Latinoamericano de Acción/Análisis de Mercados Sexuales (GLAMsex), proyecto en el que también he colaborado. Convencidxs de que es necesaria una perspectiva de estudio y acción mucho más amplia, GLAMsex organizó el ciclo de mesas de debate "Re-pensar el estigma: reflexiones interdisciplinarias sobre los mercados sexuales y eróticos", que se llevó a cabo en El Colegio de México (COLMEX) y la UNAM. De estas mesas surgiría el libro *Más allá del rescate de víctimas. Trabajo sexual y dispositivos antitrata*, que incluye mi ponencia (Lamas 2021).

En 2018, Karine Tinat –COLMEX– me comunicó que estaba preparando con Rodrigo Parrini –UAM-Xochimilco– un libro colectivo sobre las complejas relaciones entre la etnografía y la sexualidad, y me invitó a presentar un artículo "a partir de referentes empíricos precisos y experiencias de campo". Decidí entonces 'revisitar', con mi perspectiva de hoy, un aspecto de mi "investigación circunstancial" –la que hice en 1990 y luego sirvió de base para mi tesis–: mi relación con Claudia. Yo siempre había pensado que nuestro vínculo había sido muy productivo, a pesar de las diferencias de clase social y de estatuto simbólico que se manifestaban de diferentes maneras, y que explican por qué yo he escrito sobre Claudia y sus experiencias, mientras que ella no lo ha hecho sobre su propia experiencia, ni sobre mí. Y aunque en cualquier relación siempre se juegan cuestiones de poder, habíamos desarrollado una cercanía amistosa: ella venía a mi casa, conoció a mi hijo y a mis amigas; yo iba a la suya, conocí a sus hijas y a su hijo. Para ese artículo, retomé el señalamiento fundamental de Devereux (1977) acerca de los procesos de transferencia y contratransferencia que ocurren en los procesos de investigación, y concluí que algo así nos había pasado a las dos.

Pero ahora, en el marco de esta reflexión testimonial, me doy cuenta de que no registré la idealización que hice de Claudia, y lo que me provocó después. Luego de que ella asumiera la dirección de un refugio para niñas de la calle, su relato

27 Mi artículo más reciente justamente trata esto (Lamas 2023).

28 Se habla poco de las mujeres que compran servicios sexuales. Además, es muy común que mujeres viajen a otros países para conseguir servicios sexuales de jóvenes locales. Véase Frohlick (2013).

acerca de cómo había ingresado al trabajo sexual se modificó: de la versión que inicialmente me dio acerca de que había sido una decisión de tipo económico, años después pasó a contar que la impulsó la violencia sexual que había vivido en la infancia. Es un hecho que lxs seres humanxs reconstruimos y reinterpretamos nuestra identidad dentro de un horizonte de significados y saberes disponibles, y es frecuente que ocurra una modificación de la narrativa acerca de la propia vida durante ese proceso de reformulación.

Lo interesante es que su primera versión correspondía a mi esquema feminista, mientras que la segunda replicaba la narrativa abolicionista. La antropóloga Debbora Battaglia analiza las retóricas de la autoconstrucción del Yo, y en su reflexión acerca de "problematizar el Yo" sostiene que "El sujeto actuante no es invariablemente ni siempre consciente del propio origen de una experiencia o del reconocimiento de su individualidad, o de un sentido construido de ser ella misma o él mismo" (Battaglia 1995: 4). No ser "consciente", una forma de ceguera selectiva, puede ser igualmente una reformulación *post facto*.

También puede haber ocurrido que Claudia me mintiera para ajustarse al guion que en ese entonces esperaba de ella. La antropóloga española Laura María Agustín, que estudia procesos de migración indocumentada en mercados informales de trabajo –como el sexual–, y que ha desarrollado una mirada crítica sobre la victimización que se hace de las migrantes que recurren al trabajo sexual, ha hecho un agudo señalamiento sobre el tema de las mentiras de las informantes. En la publicación *Research for Sex Work* de la VU University Medical Centre en los Países Bajos –donde se han debatido temas centrales, tanto metodológicos como éticos, acerca de lo que supone investigar el trabajo sexual– Agustín se atrevió a formular una pregunta escandalosa, refiriéndose a las trabajadoras sexuales: "¿Por qué personas que son tomadas como objetos curiosos tendrían que decir la verdad?" (2004: 6).

Agustín sostiene que, aunque los proyectos institucionales de investigación requieren que quien investiga haga explícita su responsabilidad ética, eso no implica a las personas investigadas, por lo cual es común que les mientan a quienes las investigan. Agustín revisa las "historias tristes" que lxs trabajadorxs sexuales se inventan, y devela que con frecuencia detrás de esas "mentiras" se encuentra la posibilidad de recibir cierto tipo de atención o ayuda. O sea, más que "mentiras" gratuitas, se trata de estrategias que expresan también una forma de independencia. Gran tema de reflexión –las mentiras de lxs informantxs ante las expectativas de lxs antropólogxs–, que igualmente me remite a reflexionar acerca de cómo algunas activistas tenemos una tendencia a idealizar ciertas relaciones con mujeres de un estatuto social diferente al nuestro.

Mi dilema ético

Han pasado ya más de 20 años desde que, en mi tesis, realicé ese recorrido reflexivo sobre algunos aspectos del comercio sexual en las calles de la Ciudad de México. En ese entonces, conceptualicé el fenómeno de 'la prostitución' como una lógica de la cultura que ha producido un conjunto de *habitus* de larga duración y una subjetividad social que, además, se han ido transformando con los cambios demográficos, económicos y socioculturales, lo cual también ha impactado las dinámicas psíquicas.

Ya desde entonces señalé que la persistencia de servicios sexuales comerciales en países donde la sexualidad tiene un estatuto más libre que en el nuestro –y donde existe un amplio sistema de seguridad social–, llevaba a pensar que 'la prostitución' no se acaba con una mayor liberalidad sexual o mejores condiciones sociales. Asimismo, la demanda es alimentada, tanto por la incapacidad para ligar o relacionarse, como por dificultades sexuales y, en menor medida, por ciertas discapacidades físicas.

Investigaciones recientes muestran que las circunstancias donde se intercambian sexo y dinero han variado mucho, en algunas partes la explotación y los riesgos se han incrementado (Bernstein 2018), y en otras han surgido formas tranquilas del mismo intercambio. Hoy en día muchas personas lo asumen claramente como un trabajo; incluso se sindicalizan (Lopes 2011; Tarantino 2021). Asimismo, gran cantidad de trabajadorxs sexuales se profesionalizan por la vía de las plataformas virtuales o el trabajo de *escorts*, y muchxs hablan de que esta ocupación les facilita no solo la movilidad social, sino también formas importantes de autorrealización. Este fenómeno amplio y diverso del capitalismo tardío, tan bien analizado por Eva Illouz y Dana Kaplan (2020), contrasta con el discurso que alega que toda persona dedicada al comercio sexual es una víctima. Sin embargo –y para no idealizar– aunque es patente un cambio cultural notable, en el comercio sexual todavía persisten tanto el estigma como variadas formas de explotación (Bernstein *et al.* 2022).

En estas dos décadas se ha incrementado el debate político acerca de si eliminar –¿abolir?– o regular esta actividad, lo que remite a la pregunta acerca de cuál es la postura ética. Al acompañar, reflexionar y escribir acerca de la lucha de lxs trabajadorxs sexuales para legalizar nuevas formas de organización del trabajo que les otorguen seguridad e independencia, la reflexión que hizo Max Weber me ha resultado decisiva. Weber señala que toda acción éticamente orientada se enmarca en dos máximas fundamentalmente distintas e irremediablemente opuestas: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Para Weber (2017) hay una diferencia abismal entre obrar con una o con otra: mientras la ética de la convicción se aferra a lo que se cree sin ver las consecuencias que ello produce, la ética de la responsabilidad analiza las consecuencias.

Creo que quienes proponen erradicar el comercio sexual –desde su convicción de que es degradante o violento para las mujeres– no ven las consecuencias que conllevaría prohibirlo en la vida concreta de las trabajadoras sexuales. Sin duda, para las feministas neoabolicionistas[29] ha sido más fácil desplegar posturas moralistas con consecuencias punitivas, que pensar en las condiciones existentes del mercado de trabajo, en especial los salarios. Además, Weber (2017) dice que, cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a la ética de la convicción son malas, quien la impulsó no se siente responsable de ellas.

En un contexto de "amarga disputa" (Lamas 2016a), donde me he confrontado con quienes consideran que indefectiblemente en el comercio sexual *siempre* hay degradación y violencia hacia las mujeres –por lo cual exigen abolirlo– ¿cómo justifico esa postura que me distancia de muchas compañeras feministas? Mi respuesta ha sido que, luego de escuchar a quienes hacen ese trabajo y tomar en serio sus demandas, creo que mientras transformamos este sistema capitalista –desde la ética de la responsabilidad– es necesario ir construyendo un camino de derechos y opciones para quienes han elegido esa forma de subsistencia y también para quienes, más que una necesidad económica, 'elegir' el trabajo sexual es una consecuencia derivada de su psiquismo.[30]

Desde mi perspectiva, cualquier intercambio sexual donde haya autodeterminación y responsabilidad –con o sin dinero de por medio– es ético. Por eso es de suma importancia que el trabajo sexual sea elegido, en el sentido de no forzado –más allá de la violencia que significa la sobrevivencia económica para todo tipo de

---

29 Originalmente, el abolicionismo significó la ausencia del involucramiento del Estado en el registro, otorgamiento de permisos o inspección de las trabajadoras sexuales. Hoy en día este nuevo abolicionismo pretende la erradicación total de toda forma de comercio sexual. Véase: O'Connell y Anderson (2006) y Day (2010).

30 Freud aborda directamente la prostitución en tres ensayos incluidos en el capítulo denominado, según la primera traducción de López Ballesteros "Aportaciones a la psicología de la vida erótica" o la posterior de Etcheverry "Contribuciones a la psicología del amor". Los tres ensayos son: 1) Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre –de 1910–; 2) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa –de 1912– y 3) El tabú de la virginidad –de 1917–. Freud señala que hay una elección masculina que se singulariza por una serie de condiciones y cuya conjunción no se entiende a simple vista, pero que tiene que ver con un "nexo inconsciente" entre la madre y la mujer fácil que, aunque en la conciencia se presentan escindidas en dos opuestos, en lo inconsciente a menudo coinciden en una misma (Freud 1983). Al psicoanálisis le intriga la elección del objeto erótico y se propone comprender qué constituye el lazo sexual entre las personas, o sea, averiguar en cada caso quién pide qué y quién ofrece qué. La psicoanalista Estela Welldon consigna que, en sus casos clínicos, muchos clientes hombres descubrieron que la necesidad de pagar tenía que ver con la exigencia psíquica de no sentirse engullidos o controlados: al pagar se sentían seguros y en control de la situación. La interpretación de esta psicoanalista es que esos hombres no habían consolidado su *yo* básico, por lo que la intimidad de una relación sexual les resultaba amenazante (Welldon 1993).

trabajadora–. Concibo 'elegir' como la facultad que tienen las personas con ciertas capacidades mentales y físicas de decidir las opciones menos malas en sus vidas. O sea, veo que la 'decisión' de quien elige vender servicios sexuales es similar a la de la obrera, la cajera o la empleada que, también por cuestiones económicas, se ve forzada a 'elegir' trabajos que ni le gustan ni se acercan a lo que anhela hacer, pero son los que consiguen. Esa elección del trabajo sexual es totalmente distinta a ser engañadas, secuestradas o drogadas. Y esa es precisamente la diferencia abismal entre la trata y el trabajo sexual.

Por eso me indigna la retórica que iguala el trabajo sexual a la trata, que denuncia las 'aterradoras' condiciones en que se encuentran las trabajadoras, a quienes califica de "esclavas sexuales". Dicha retórica se acompaña de consignas como "Prostitución es violencia contra las mujeres" o "Ninguna mujer nace para puta", que no solo niegan la autonomía de las trabajadoras sexuales independientes e invisibilizan el contexto de sus opciones laborales, sino que además movilizan fuertes emociones que frenan en muchas personas la posibilidad de escuchar lo que dicen las propias trabajadoras.

¿Qué hacer ante una retórica extremista que hace un deslizamiento de sentido al calificar *todos* los intercambios instrumentales de sexo por dinero como violencia o degradación? La feminista Silvia Federici ha respondido diciendo que:

> […] la campaña que algunas feministas han asumido para prohibir la prostitución, calificándola de una actividad específicamente violenta y degradante, es autoderrotista. Distinguir al trabajo sexual como especialmente degradante contribuye a devaluar y culpar a las mujeres que lo practican, sin ofrecer al mismo tiempo ninguna pista acerca de las opciones que las mujeres realmente tienen. Oscurece el hecho de que, en la ausencia de medios adecuados de subsistencia, las mujeres siempre han tenido que vender sus cuerpos, y no solo en los burdeles o en las calles. Hemos vendido nuestros cuerpos en el matrimonio. Nos hemos vendido en el trabajo, sea para mantenerlo, para conseguirlo, para obtener una promoción o para que el supervisor no nos hostigue (Federici 2020: 29).

De ahí que la autora inste a reconocer que "hay formas de conseguir un ingreso más degradantes que la prostitución. Vender nuestras mentes es más peligroso y más degradante que vender el acceso a nuestras vaginas" (Federici 2020: 30). Coincido totalmente.

Por último, el sentido de este testimonio ha sido mostrar que la diferencia entre este activismo académico y mis otros activismos, radica en la productiva relación de colaboración que establecí con Brigada Callejera. Charles Hale define la

investigación colaborativa destacando que "El primer paso es alinearse con un grupo organizado que lucha y establecer relaciones de colaboración de producción de conocimiento con integrantes de ese grupo" (2008: 20).

Esa es una práctica que desde hace tiempo muchxs antropólogxs llevan a cabo en América Latina.[31] En el proceso atípico y enriquecedor que fuimos construyendo Brigada Callejera y yo, el *entretejido* tiene una deuda no solo con Elvira, Jaime y Rosa Icela, sino también con Arlen, Krizna, Ricardo, Mérida y demás compañeres de esa organización. Ellxs me han enseñado que, al tiempo que se lleva a cabo una comprometida lucha por el reconocimiento de los derechos laborales, se combate igual de tenazmente la trata: no son objetivos excluyentes. De ahí que mi aprendizaje más importante es que resulta indispensable actuar en ambos sentidos –en hacer respetar las decisiones de las trabajadoras sexuales y en combatir la trata–, y que la escritura es una forma depurada de activismo cuya fuerza perdura con el tiempo.

Finalmente, como bien señala el psicoanálisis, no es posible reducir la sexualidad a las prácticas sexuales. Por eso me gusta terminar mis artículos sobre el trabajo sexual con las palabras de Liv Jessen, la directora de un centro para trabajadoras sexuales en Noruega, que me resulta una de las mejores definiciones que he leído:

> La prostitución es una expresión de las relaciones entre mujeres y hombres, con nuestra sexualidad y los límites que ponemos a ella, con nuestros anhelos y sueños, nuestro deseo de amor e intimidad. Tiene que ver con la excitación y con lo prohibido. Y tiene que ver también con el placer, la tristeza, la necesidad, el dolor, la evasión, la opresión y la violencia (Jessen 2004: 201).

Referencias bibliográficas

Agustín, Laura. 2007. *Sex at the margins: migration, labour markets and the Rescue Industry*. Reino Unido: Zed Books.

_____. 2004. Alternate Ethics or: telling lies to the researchers. *Research for Sex Work*. (6-7).

Battaglia, Debbora. 1995. "Problematizing the Self: a thematic introduction". En: Debbora Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self making*. pp. 1-15. Estados Unidos: University of California Press.

31 Un ejemplo relevante en nuestro continente son los tres tomos de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, Entre guerras* (Leyva 2015). Si bien se trata de una obra colectiva, el motor de tal hazaña es una antropóloga feminista: Xochitl Leyva Solano. He comentado su trabajo en Lamas (2018e).

Bernstein, Elizabeth. 2018. *Brokered subjects. Sex, trafficking and the Politics of Freedom*. Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Bernstein, Elizabeth *et al*. 2022. *Paradoxes of neoliberalism. Sex, gender and possibilities for justice*. Estados Unidos: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 2006. *Autoanálisis de un sociólogo*. España: Anagrama.

_____. 2003. Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 9(2): 281-294.

Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" A.C. 2012. *Por el derecho a decidir. Reflexiones básicas sobre trata de personas para la movilización comunitaria de las trabajadoras sexuales contra todo tipo de explotación*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" A.C.

Day, Sophie. 2010. The re-emergence of 'trafficking': sex work between slavery and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 16(4): 816-834.

Devereux, Georges. 1977. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

Federici, Silvia. 2020. *Beyond the periphery of the skin. Rethinking, remaking and reclaiming the body in contemporary capitalism*. Estados Unidos: Kairós-PM-BTL-Autonomedia.

Freud, Sigmund. 1983. "Contribuciones a la psicología del amor". En: Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo XI. pp. 155-203. Argentina: Amorrortu.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice. Power and the Ethics of knowing*. Estados Unidos: Oxford University Press.

Frohlick, Susan. 2013. *Sexuality, women and tourism. Cross-borders desires through contemporary travel*. Reino Unido: Routledge.

Goldsmith, Mary. 2020. "El trabajo del hogar remunerado: reflexiones políticas y éticas a partir de mi colaboración con organizaciones de trabajadoras en México". En: Lina Berrio *et al*. (coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 149-183. México: UAM-UNAM-Bonilla editores.

_____. 1992. Antropología de la mujer: ¿antropología de género, antropología feminista? *Debate feminista*. (6): 341-346.

_____. 1986. Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. *Nueva Antropología*. (30): 149-171.

Gutiérrez, Jessica. 2018. "Crónica de un (no) rescate de (no) víctimas de trata en México". En: Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones*. pp. 133-147. México: UNAM.

Hale, Charles (coord.). 2008. *Engaging contradictions. Theory, politics and methods of Activist Scholarship*. Estados Unidos: University of California.

Illouz, Eva y Kaplan, Dana. 2020. *El capital sexual en la Modernidad tardía*. España: Herder.

Jessen, Liv. 2004. "Prostitution seen as violence against women". En: Sophie Day y Helen Ward (eds.), *Sex work, mobility and health in Europe*. pp. 201-213. Reino Unido: Kegan Paul.

Kelly, Patty. 2008. *Lydia's open door. Inside Mexico's most modern brothel*. Estados Unidos: University of California Press.

Lamas, Marta. 2023. "Retórica y política en los intercambios instrumentales de sexo". En: Marta Lamas y Mariana Palumbo (coords.), *Deseo y conflicto. Política sexual, prácticas violentas y victimización*. pp. 196-217. México: FCE-UNRISD.

_____. 2022a. *El largo camino hacia la interrupción legal del embarazo. Una interpretación*. México: UNAM.

_____. 2022b. "De la investigación circunstancial al activismo académico. Una reflexión post facto". En: Rodrigo Parrini y Karine Tinat (coords.), *El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América latina*. pp. 103-133. México: COLMEX.

_____. 2021. "Investigar el comercio sexual". En: Karine Tinat y Carlos Laverde (eds.), *Más allá del rescate de víctimas. Trabajo sexual y dispositivos antitrata*. pp. 47-92. México: COLMEX.

_____. 2020a. *Memorias incompletas. Algunos de mis activismos feministas*. México: UNAM.

_____. 2020b. "Trabajadoras sexuales: estigma, identidad colectiva y acción política". En: René Torres-Ruiz (coord.), *En busca de la democracia. Pensando la movilización social en tiempos de grandes cambios*. pp. 127-148. México: IBERO.

_____ (coord.). 2018a. *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones*. México: UNAM.

_____. 2018b. "Introducción". En: Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones*. pp. 9-23. México: CIEG-UNAM.

_____. 2018c. "¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación". En: Jesús Rodríguez y Teresa González (coords.), *El prejuicio y la palabra: los derechos a la libre expresión y a la no discriminación en contraste*. pp. 251-276. México: CONAPRED-RINDIS.

_____. 2018d. Una ciudadanía emergente: la de lxs trabajadorxs sexuales. *Revista de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. (16): 79-87.

_____. 2018e. ¿Activismo académico? El caso de algunas etnógrafas feministas. *Cuicuilco*. (72): 9-30.

_____. 2017a. *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.

_____. 2017b. "El freno de la vergüenza. Estigma y participación política entre trabajadoras sexuales callejeras". En: Geoffrey Pleyers y Manuel Garza (coords.), *México en movimientos. Resistencias y alternativas*. pp. 63-69. México: Miguel Ángel Porrúa-UABJO-UACJ.

_____. 2017c. "Trabajo sexual en la calle: un desafío al espacio público democrático". En: Patricia Ramírez (coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. pp. 91-120. México: IIS-Facultad de Arquitectura de la UNAM.

_____. 2017d. "Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México". En: Rosario Esteinou y Olbeth Hansberg (coords.), *Acercamientos multidisciplinarios a las emociones*. pp. 101-121. México: UNAM.

_____. 2017e. Trabajo sexual e intimidad. *Cuicuilco*. (68): 9-32.

_____. 2016a. Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate feminista*. (51): 18-35.

_____. 2016b. "Trabajadoras sexuales callejeras construyen ciudadanía". En: Lucía Álvarez (coord.), *Ciudadanía y nuevos actores en grandes ciudades*. pp. 313-331. México: CEIICH-UNAM-Juan Pablos Editor.

_____. 2015a. "Comercio sexual, pánico moral y violencia institucionalizada". En: María Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba (eds.), *Trabajo y violencia. Perspectivas de género*. pp. 25-45. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

_____. 2015b. "Las putas honestas de la ciudad de México". En: Deborah Daich y Mariana Sirimarco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. pp. 13-35. Argentina: Biblos.

_____. 2014a. ¿Prostitución, trata o trabajo? *Nexos*. (441): 160-186.

_____. 2014b. "Las putas honestas, ayer y hoy". En: Marta Lamas, *Cuerpo, sexo y política*. pp. 67-92. México: Océano.

_____. 2012. "La marca del género. Trabajo sexual y violencia simbólica". En: Águeda Gómez (coord.), *Género, sexualidad y etnicidad*. pp. 75-82. España: Editorial Andavira.

_____. 2007. "Las putas honestas, ayer y hoy". En: Marta Lamas (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. pp. 312-346. México: FCE.

_____. 2003. "La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica". Tesis de maestría. ENAH-INAH. México.

_____. 2002. "By night, a street rite: 'public' women of the night on the streets of Mexico City". En: Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.), *Gender's place. Feminist anthropologies of Latin America*. pp. 237-253. Estados Unidos: Palgrave Macmillan.

_____. 1996a. Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política. *Estudios Sociológicos*. (40): 33-52.

_____. 1996b. "Violencia simbólica, mujeres y prostitución". En: Héctor Tejera (ed.), *Antropología política*. pp. 391-408. México: INAH-Plaza y Valdés.

_____. 1993. El fulgor de la noche. *Debate feminista*. (8): 103-134.

Lamphere, Louise. 2016. "Feminist Anthropology engages social movements. Theory, ethnography and activism". En: Ellen Lewin y Leni Silverstein (eds.), *Mapping feminist Anthropology in the Twenty-First Century*. pp. 41-64. Estados Unidos: Rutgers University Press.

Leyva, Xochitl. 2015. "Una mirada al tomo I". En: Xochitl Leyva Solano *et al*., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. pp. 36-103. Tomo I. México: Cooperativa Editorial Retos.

Lopes, Ana. 2011. "Sex workers in the Labour Movement". En: Rosie Campbell y Maggie O'Neill (eds.), *Sex work now*. pp. 263-289. Reino Unido: Routledge.

Madrid, Elvira, Montejo, Jaime y Madrid, Rosa. 2016a. *Cuadernos de discusión para el Seminario Itinerante sobre Trabajo Sexual en México*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

_____. 2016b. *Guía de seguridad. Lineamientos mínimos para elaborar un plan de auto-cuidado ante la trata de personas y otros delitos*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

_____. 2016c. *Observatorio laboral del trabajo sexual en México: 2005 a 2015*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

_____. 2015a. *Auto-protección ante la trata de personas. Esquemas básicos y señalamientos de defensa individual y colectiva a partir de la evidencia. Ecatepec: Estudio de caso*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

_____. 2015b. *Hacia una mayor rendición de cuentas. Hablan sobrevivientes de trata con fines sexuales. Informe de México ampliado*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

Madrid, Elvira, Montejo, Jaime, Madrid, Rosa, Martínez, Elisa y Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C. 2014. Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate feminista*. (50): 137-159.

Madriz, Rebeca y Oropeza, Aybori. 2019. *ABC de la trata de personas. Herramientas para la prevención y detección*. México: Fundación Género con Clase.

Muñoz, Gloria y Avendaño, David (eds.). 2018. *Putas, activistas y periodistas*. México: Brigada Callejera-Desinformémonos ediciones.

O'Connell, Julia y Anderson, Bridget. 2006. "The trouble with 'trafficking'". En: Christien Anker y Jeroen Doomernik (eds.), *Trafficking and women's rights*. pp. 11-26. Inglaterra: Palgrave.

Pratt, Mary. 1986. "Fieldwork in common places". En: James Clifford y GeorgeMarcus (coords.), *Writing culture. The poetics and politics of Ethnography*. pp. 27-50. Estados Unidos: University of California Press.

Sotelo, Marco. 2015. *Hacia una mayor rendición de cuentas/Responsabilidad, monitoreo participativo de iniciativas contra la trata de personas. Informe regional*. México: GAATW.

Tarantino, Marisa. 2021. *Ni víctimas, ni criminales: trabajadoras sexuales. Debates jurídicos, políticos y feministas sobre la trata de personas y la prostitución*. Argentina: FCE.

Torres, Claudia. 2015. *Problemas de la redacción y la aplicación de la Ley general de trata*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", A.C.

Uribe, Patricia, Hernández, Mauricio, de Zalduondo, Barbara, Lamas, Marta, Chávez, Federico y Sepúlveda, Jaime. 1991. HIV spreading and prevention strategies among female prostitutes. En: Seventh International Conference on AIDS. Abstract WC3135.

Weber, Max. 2017. *El político y el científico*. España: Alianza editorial.

Welldon, Estela. 1993. *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*. España: Siglo XX.

Quehaceres de la antropología feminista en el norte de México[1]

Gilda Salazar Antúnez[2]

Introducción

La tarea de integrar un capítulo sobre antropología feminista en el norte de México hace referencia a contextos de lo personal en el desarrollo de la profesión. Lo cual me enfrentó a puntos de vista y experiencias propias que me llevaron a reconocer la casi inexistencia de estudios etnográficos con este enfoque en el norte de México.[3] Considerarme como antropóloga que forma parte de los inicios de lo que llamamos antropología feminista, me planteó una particular dificultad y me hizo dudar del conocimiento que he acumulado sobre el tema a lo largo de mi práctica académica y de mis experiencias de intervención social; también dudé de mi objetividad al momento de procesarlo.

Pensé que en este capítulo habría que escribir sobre las ausencias y vacíos. Imaginando los contenidos, me pregunté cómo indagar para lograr un

---

1 Siento un profundo agradecimiento por la propuesta-invitación que me hiciera mi colega antropóloga Patricia Castañeda, para emprender el reto de organizar un capítulo que ofreciera un panorama del quehacer de la antropología feminista en el norte de México. El que me considerara en este proyecto, ha representado para mí una oportunidad de reflexión y conocimiento que me ha acercado al ejercicio de delimitar sobre 'eso que llaman antropología feminista', para repensarla desde el norte y pensar en los enfoques y las propias miradas –quizá perdidas en el sinuoso camino del mundo de la academia–.

2 Maestra en Ciencias con Orientación en Desarrollo Rural. Investigadora en el Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.

3 El norte de México es una macrorregión geográfica que abarca los estados de Sinaloa, Sonora, Durango, Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas. Comprende al menos tres subregiones: 1) Noroeste: que incluye los estados de Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur. 2) Noreste: Nuevo León, Coahuila y Tamaulipas. 3) Centro norte: Durango y Chihuahua. Para elaborar este capítulo, decidimos elegir dos estados: Nuevo León, específicamente la ciudad de Monterrey, del Noreste y Chihuahua, del Centro norte.

conocimiento objetivo del campo de la antropología feminista en esta parte del país. Me pregunté más sobre los lugares que conocía, por haber desarrollado allí la mayor parte de mi quehacer antropológico: Sinaloa y Sonora. Inquirí dónde estaban las antropólogas del norte, si había antropólogas feministas, quiénes eran las colegas y en qué estados residían, qué hacían y cómo lo hacían, siempre con base en mi supuesto: el incipiente desarrollo de la antropología feminista en el norte de México.

En la búsqueda de textos y autoras se reconocen investigaciones, no todas etnográficas, ni todas realizadas por antropólogas, pero sí investigaciones con enfoque claramente feminista –sin dejar de reconocer trabajos pioneros de destacadas antropólogas, cuyas miradas no incluyen epistemologías feministas–. En estos trabajos también se rescatan etnografías, sobre todo tesis de licenciatura, maestría y doctorado –no todas realizadas por antropólogas–, sobre ello se expone en estas páginas. Además, la formación del campo no se ha historiado ni narrado en simposios o congresos, la información se encuentra dispersa. Pero no será en este capítulo que se desarrolle dicha tarea.

A través de la ubicación y lectura de los textos, aunado a entrevistas directas a las propias autoras identificadas, elegí solo algunos trabajos que consideré significativos para el objetivo propuesto: una muestra de la antropología feminista en el norte de México.[4] De ahí que este escrito presenta solo una exploración que expone algunos de los trabajos seleccionados durante la indagación bibliográfica. La selección ha sido 'arbitraria' porque no lleva más método que una elección de lo que consideré representativo; seguramente no está todo lo que hay en la materia y asumo la responsabilidad de omisiones importantes. Algunos de los textos que se presentan, como lo menciono antes, son de colegas que, formadas desde otras disciplinas, integran en sus trabajos, tanto métodos etnográficos de la antropología, como marcos de referencia feministas.

Es importante señalar que para la elección adopté como punto de partida una clara distinción entre los trabajos que han constituido el campo de los estudios de género y las investigaciones que, desde un enfoque y una epistemología feminista, eran localizables. Para tal distinción, me apoyo en la discusión respecto al tema ya

4 Estoy en deuda con varias colegas con quienes, a través de entrevistas –unas presenciales y otras por teléfono– hice una indagación con el objetivo de corroborar mi idea y la información que sobre el tema tenía, considerando que ellos y ellas me darían certezas de mi conocimiento empírico o de si mis ideas eran falsas. Ellos fueron: Beatriz Rodríguez, de la Universidad Autónoma de Sinaloa; José Luis Moctezuma Zamarrón, "el Vaquero" –apodo con el que colegas, académicos y amigos de la región lo conocemos–, investigador en el INAH-Sonora y antropólogo con gran conocimiento por su extensísimo trabajo sobre los pueblos yaqui y mayo; Cristina Núñez, directora de la EAHNM-Chihuahua, así como Elizabeth Delgado en Baja California.

desarrollada por mis colegas en el campo de la antropología feminista.[5] Parto de asumir que los estudios de género forman un campo extenso, pero específico y diferenciado de lo que comprende el campo de la antropología feminista.

Entiendo que estos últimos pueden incluirse en los primeros, pero que se distinguen principalmente en el marco teórico referencial y en las metodologías. Una última precisión: el capítulo refiere necesariamente a trabajos pioneros: etnografías que dan voz a grupos de mujeres y que visibilizan su condición de vida y su inserción en los distintos procesos productivos. Existen trabajos que, debido a sus aportaciones y enfoques, se han convertido en referentes en los distintos estados de la región, los cuales han sido realizados por destacadas investigadoras precursoras en el campo de los estudios de género. Tal es el caso de la sociología y otras disciplinas de las ciencias sociales, incluida la antropología, que no incorporan una epistemología feminista en sus investigaciones –por lo mismo no fueron retomados en este texto–.

Finalmente, en este escrito encontrarán una aproximación a lo que constituye la conformación del campo de los estudios de antropología feminista en el norte de México. El capítulo no está organizado de manera secuencial ni por estados. Intento presentar, en un primer apartado, el espacio y los contextos en los que se desarrollan las investigaciones; en un segundo apartado, abordo el método utilizado durante el trabajo de campo y diferentes puntualizaciones sobre las autoras. El tercer apartado ofrece una breve reflexión sobre los temas que en la actualidad se estudian desde el campo que nos ocupa.

El espacio y los contextos

Los antecedentes de los estudios de las antropologías feministas en el norte del país se insertan en los inicios de los estudios sobre la condición de las mujeres, cuyo objetivo fundante fue visibilizar sus condiciones de vida y las formas de inserción de la mano de obra femenina en las distintas industrias del desarrollo del gran capital –agroindustria, industria pesquera e industria maquiladora de exportación–. Un conjunto de las primeras investigaciones en México y América Latina –desde

5 Me refiero a la extensa producción teórica y metodológica, pionera en las discusiones sobre trabajos de antropología feminista, tanto de colegas de México y América Latina, como de Estados Unidos. Léanse, los ya clásicos textos de: Mary Goldsmith (1992) "Antropología de la mujer, antropología del género o antropología feminista"; Patricia Castañeda (2012) "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México" y Eli Bartra (1998) *Debates en torno a una metodología feminista*. Así como los textos pioneros sobre las aportaciones del feminismo a la antropología iniciada desde el norte, por Judith Stacey (1988) "Can there be a feminist ethnography?" y Lila Abu-Lughod (1990) "Can There Be a Feminist Ethnography?".

distintas disciplinas y enfoques de las ciencias sociales y las humanidades– se propusieron visibilizar las formas de inserción al trabajo asalariado, tanto en contextos rurales como urbanos. Estas fueron múltiples investigaciones realizadas para analizar la inserción de las mujeres al mercado laboral o al trabajo productivo pagado, las cuales fueron acuerpadas en el campo denominado "Estudios de la mujer" y en otros reconocidos dentro del campo de la sociología del trabajo.

Los temas relacionados con la proletarización del campesinado en el medio rural, el desplazamiento del campo a las ciudades, las migraciones, los trabajos informales de distintos grupos de mujeres –incluidas las mujeres de los pueblos indígenas– y la inserción de la fuerza de trabajo femenina en los procesos productivos de las diversas industrias del campo y las ciudades, tomaron lugar en estas regiones del norte. Valles, costas, sierra, desiertos y ciudades fronterizas son espacios y contextos testigos de los trabajos pioneros de las antropólogas 'asentadas' en la región, ya fueran originarias o extranjeras.

En el México rural y en una parte de las tierras del norte del país se gestó, desde fines de los años sesenta, el cambio de la agricultura de producción de granos a la creación de lo que se denominó agroindustria de exportación, lo que generó el conocido corredor agroindustrial de la ruta migratoria del norte: Sonora, Sinaloa y Baja California. Durante esos años también surge la denominada industria maquiladora de exportación (IME). Con ello, irrumpe de manera masiva la presencia de la mano de obra femenina en los distintos procesos productivos de exportación.

Más tarde, a finales de los años setenta e inicios de los ochenta, destacan trabajos etnográficos en áreas rurales de Sonora, Sinaloa y Baja California. En esa época se acuñó el concepto de *jornaleros agrícolas*, y un referente en el tema de la proletarización del campesinado es el texto clásico de la antropóloga Luisa Paré (1977) *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletariado agrícola?* Texto que, más tarde, fue punto de partida para otras autoras que destacan que en el sector no solo existían jornaleros, pues reconocieron la importancia de la contratación de mujeres en la nueva industria de producción y empaque de hortalizas debido a sus características 'femeninas'.

Sobre las jornaleras agrícolas se reconoce el trabajo pionero de la socióloga argentina Martha Roldán (1981, 1986), quien fue la iniciadora de una investigación sobre las asalariadas del agro en el valle del Fuerte, Sinaloa realizada por Lucila Rooner (1981) sobre las asalariadas del cultivo de exportación en Baja California. Después, en la misma década de los años ochenta, en Sinaloa se llevó a cabo una tesis de licenciatura en Antropología, esta fue la primera investigación con una etnografía participante sobre las condiciones de vida y de trabajo de las jornaleras agrícolas en el valle de Culiacán; fue un trabajo de mi autoría (Salazar 1986) al

que le siguieron otros estudios sobre el tema realizados por la socióloga Sara María Lara (1995). Más adelante, Beatriz Rodríguez (2003) realizó otro trabajo pionero de tesis doctoral en ciencias sociales, con población indígena migrante que tradicionalmente ha formado parte de los grupos de jornaleras del campo.

Durante los años ochenta y noventa los trabajos en la academia dan un giro hacia la IME, en la que también la mano de obra femenina es fundamental y se convierte en 'objeto de estudio' elegido por investigadoras de diversas disciplinas. Sobre la IME, predominaron los estudios desde la economía y la sociología del trabajo. Destacadas investigadoras abordaron los temas relacionados con las implicaciones de la industria y las inversiones extranjeras de capital, así como los cambio en las ciudades y la incursión masiva de las mujeres como integrantes de una nueva clase obrera. Al respecto, un trabajo pionero es el de Sandra Arenal (1986),[6] el cual tuvo un gran impacto al aportar conocimiento sobre quiénes eran las mujeres que integraban esa nueva clase obrera.

Así, en Sonora surgen diversas tesis de maestría y doctorado –desde las ciencias sociales y la antropología médica– sobre la salud de las obreras de la maquiladora. Ejemplo de ello son las tesis de maestría y doctorado de Catalina Denman: *Las repercusiones de la industria maquiladora de exportación en la salud: el peso al nacer de hijos de obreras en Nogales* (1991) y *Prácticas de Atención al embarazo de madres-trabajadoras de una maquiladora en Nogales, Sonora* (2008), que si bien no asumen un enfoque de estudio feminista, son un punto de partida para otros trabajos pioneros en la ciudad de Nogales. Tal es el caso de mi tesis de maestría: *Significados de la maternidad en obreras de la maquila: un estudio exploratorio en Nogales Sonora* (Salazar 1998).

Otro contexto y espacio que ha sido muy poco estudiado –pero no por ello es menos relevante– es el de la pesquería, el cual une y vincula los contextos de Sonora y Sinaloa pero, sobre todo, de Baja California. Estos tres estados comparten las aguas de los mares, los trabajos de la producción pesquera –mano de obra–, así como los flujos migratorios internos y hacia Estados Unidos de Norteamérica, específicamente en la frontera con Arizona y California.

Se considera importante mencionar un estudio pionero de la destacada antropóloga Shoko Doode Matsumoto (1999)[7] que, si bien no se incluye como un trabajo de antropología feminista, es una etnografía única en la región.

---

6 En un escrito breve pero profundo, la autora, a través de un recorrido por Ciudad Juárez, Reynosa, Piedras Negras, Matamoros y Nuevo Laredo, describe y analiza la vida de un grupo de mujeres trabajadoras de la maquila.

7 Esta investigación fue merecedora, en 1997, del premio Fray Bernardino de Sahagún que otorga el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

De este trabajo se originaron otros estudios sobre Sonora y Baja California con un enfoque teórico feminista, los cuales visibilizan de manera histórica la presencia de las mujeres en las actividades costeras-pesqueras del noroeste de México (Delgado 2021a, 2021b, 2022b).

Un trabajo pionero sobre la pesquería –que antecede a los mencionados, así como sus contextos históricos y condiciones de desarrollo– es una etnografía realizada en el golfo de Santa Clara sobre los procesos productivos de la pesquería y la organización social de ese enclave en la biósfera del golfo de California (Valdéz-Gardea 2007).

Para fines de los años noventa, emerge el campo de los estudios sobre varones y las identidades desde una antropología de las masculinidades. Con una investigación sobre las sexualidades urbanas y rurales en Sonora, Guillermo Núñez Noriega (1999) abre el campo de los temas relacionados con la sexualidad, la identidad y la masculinidad. Consideré importante incluir en el presente capítulo el eje central de esta investigación y su vínculo con la teoría feminista, lo cual será explicado en el siguiente apartado con la exposición de dos de sus textos.

Viendo hacia el estado de Chihuahua, las investigaciones que se exponen son realizadas después del año 2000 y se centran en las vidas de las mujeres que integran el pueblo rarámuri, tanto en sus comunidades de origen, como en su presencia en la ciudad de Chihuahua (Kral 2006; González 2016). Aquí podríamos considerar otras más actuales sobre las organizaciones de mujeres indígenas (Arteaga 2022).

En la ciudad de Monterrey, Nuevo León, a partir del año 2000 se desarrollan las investigaciones de la antropóloga Séverine Durin con un enfoque claro de antropología feminista en sus marcos teóricos y metodológicos de abordaje. Las investigaciones de la autora se centran en el trabajo doméstico de mujeres indígenas en la ciudad, así como en los flujos migratorios de las mismas y otras trabajadoras del hogar, en la movilidad de zonas rurales a la ciudad. En el siguiente apartado se describen las aportaciones de estos estudios.

Las temáticas, las metodologías y las autoras

Al inicio de este capítulo asumí el supuesto de la limitada producción académica de la antropología feminista en el norte. Lo fundamental de los trabajos pioneros en antropología y otras disciplinas que se vinculan con las antropologías diversas –incluso con la historia y la política–, son un punto de partida para los trabajos que ahora comentaremos de manera específica. La propuesta es puntualizar las temáticas abordadas por los estudios enunciados en el apartado anterior, para

reflexionar acerca de las posturas epistémicas que orientan la mirada hacia las actoras, y sobre las aproximaciones metodológicas que nos muestra por qué unos se consideran aportaciones para o desde la antropología feminista, y otros no.

Partimos de que la antropología feminista no solo cuestionó la postura androcéntrica de la investigación etnográfica sino que, desde ese cuestionamiento y a partir de viejos problemas y nuevos contextos, se plantea dar voz a distintos grupos de mujeres. Esto tenía la finalidad de colocarlas como actoras sociales dignas no solo de ser 'investigadas', sino de visibilizar sus espacios de intervención laboral, su participación en los procesos productivos, sus aportaciones a la economía global, su papel en la vida cotidiana, los procesos de sus decisiones, su participación comunitaria y sus quehaceres como ciudadanas activas que aportan, no solo a la economía familiar, sino a trabajos vinculados con gestiones de orden público y político, además de ser actoras activas de su propio desarrollo y crecimiento personal.

Ya conformado un campo conceptual de la teoría feminista desde Estados Unidos y Europa, en México y otros contextos se retomaron los conceptos producidos en dichos espacios y se agregaron nuevos al *corpus* anglosajón. Se trata de conceptos útiles para reconocer y nombrar las distintas condiciones de marginación, así como las ventajas de las nuevas colocaciones de los distintos grupos de mujeres en el entramado social. Estos conceptos han permitido comprender los significados y los impactos del trabajo fuera del ámbito doméstico y de sus comunidades. Por ejemplo, sobre el fenómeno migratorio nacional o hacia Estados Unidos, se han abordado los impactos vitales de la movilidad de las mujeres en solitario, con hijos o en familia. Fenómenos de este tipo han tenido fuertes consecuencias en sus vidas y en la construcción de nuevas identidades, a la vez, las mujeres han tenido que asumir dichos aspectos a lo largo de sus trayectorias como trabajadoras asalariadas y en sus diversos papeles de cuidadoras familiares.

Todos estos espacios en los que se han colocado distintos grupos de mujeres han conformado, sin duda, otra generación de actoras con nuevas identidades: a la luz del análisis de estas realidades, han surgido novedosos conceptos. Desde una epistemología feminista se desprenden las preguntas que las primeras antropólogas e historiadoras feministas hicieron: ¿Y las mujeres dónde están? ¿Qué hacen? ¿Cómo lo hacen? ¿Quiénes son? Preguntas a las que les siguieron otras –las nuestras– a la par de los primeros trabajos con estos enfoques, y cuyos objetivos iban más allá de conocer su inserción en el trabajo y sus condiciones laborales.

Esto es lo que reconozco como antropología feminista en el norte: se trata de investigaciones que, además de describir condiciones de trabajo y de vida en un marco que retoma los conceptos clásicos de la teoría feminista, exponen las contradicciones de vida y se preguntan sobre temas relacionados al hecho de Ser mujer en determinados contextos, además, se indaga sobre sus trabajos

en las dinámicas familiares. A partir de ello, se van colocando en el centro las problemáticas vinculadas a las identidades femeninas y el desarrollo del propio autoconcepto. Todo esto reconoce las esferas sobre: los procesos productivos y reproductivos, las prácticas y el ejercicio de las viejas y nuevas maternidades, el cuerpo, la salud, la sexualidad y lo relacionado con viejos y nuevos escenarios de violencia, marginación y exclusión. Es decir, se indaga sobre el contexto de vida y de trabajo en vinculación con la etnicidad, el género y la clase social.

Estos son conceptos que nos permiten descubrir procesos de resistencias, proyectos personales, nuevos modelos de subordinación de las mujeres, y cómo estos se entrecruzan con la construcción de nuevas identidades urbanas y rurales como jornaleras agrícolas, trabajadoras del hogar/cuidadoras, migrantes, estudiantes y líderes. O bien, desde la construcción de nuevas sexualidades y nuevas maternidades a partir de las situaciones como mujeres-madres que migran, hasta el papel que hoy juegan en los grupos de madres buscadoras en la región.

Si bien podemos mencionar que, tanto en Sonora como en Sinaloa, el desarrollo del campo de una antropología feminista es limitado, lo que se encuentra es interesante y relevante en el aporte al tema que nos ocupa desde esta región. Para Sinaloa, son dos los trabajos que se comentan por considerarse las primeras aportaciones sobre dos grupos distintos de mujeres jornaleras agrícolas: uno con mujeres del medio rural sinaloense –que se contratan para el empaque de tomate– y el otro sobre mujeres indígenas triquis migrantes. Ambas investigaciones distan en el período de años en los que se llevó a cabo el trabajo de campo, por ello, muestran el desarrollo de esta temática.

El primer caso refiere a la inmersión de campo que, como antropóloga y feminista, realicé en Sinaloa para mi tesis de licenciatura durante el período de 1979 a 1985. A través de una observación participante, así como de conocer y reconocer el mundo de la vida de las jornaleras agrícolas y sus familias, definí mi interés en este campo de estudio y delimité como eje central de la investigación: realizar una aproximación al proceso de construcción de la identidad femenina.

Así, retomé conceptos que me acercaron a reconstruir parte de los elementos que constituían la identidad femenina de estas obreras. Si bien se describe de manera general la inserción al proceso de producción del tomate, en concreto, del empaque de esta hortaliza, me propuse analizar y describir la vida cotidiana[8] de estas obreras desde su posición en el trabajo asalariado, pero teniendo siempre como eje central las relaciones sociales en las que estaban inmersas, sus dinámicas familiares y sus relaciones afectivas. En particular, se analizan algunos de los

8 En este trabajo, un referente fundamental fue el libro de la socióloga feminista Teresita de Barbieri (1984).

elementos que constituyen la relación con sus madres, por un lado, y con los varones, por el otro.

Isabel Mora, en su libro *Rezagando identidades*, retoma esta primera investigación y escribe:

> Este trabajo analiza el prestigio laboral de las empacadoras de Sinaloa con su personal seleccionado y reconocido por los encargados del empaque. Escribe que mientras el personal que se presenta para seleccionar y rezagar no tiene ningún reconocimiento especial, las empacadoras son obreras con estatus: constituyen un sector privilegiado dentro del conjunto de su clase (Mora 2007: 139).

La autora va más allá de esta jerarquización laboral, al intentar reconstruir los elementos que conforman la identidad femenina de las obreras agrícolas en los empaques de tomate en Sinaloa. Mora señala que, bajo los preceptos de la división sexual del trabajo, se sostiene una "valoración cultural" basada en estereotipos de lo femenino y lo masculino; añade que existe cierta potencialidad "rebelde" en estas trabajadoras, para quienes el trabajo forma parte de su vida cotidiana.

Asimismo, deja ver una interiorización del trabajo de la que, si bien no logra explicarlos, perfila aspectos subjetivos al plantear la identidad de las trabajadoras a partir de los roles que les son asignados por el grupo social al que pertenecen (Mora 2007: 139). La autora concluye que las mujeres se proletarizan, incorporando a su situación de clase la carga de la subordinación genérica preexistente que no se anula, sino que se refuerza en la nueva situación. De este modo, las posiciones de mando y de control son todas ocupadas por hombres en una división del trabajo que no altera las jerarquías genéricas tradicionales (Mora 2007: 140).

El segundo caso refiere y ejemplifica cómo, después de varios años, surgen otros aportes con una investigación realizada también para tesis. En este caso de doctorado en Ciencias Sociales de Beatriz Rodríguez (2003), que aporta información de campo relevante de corte antropológico en el documento titulado "Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes. Las(os) Triquis en la horticultura Sinaloense". Esta es una investigación profunda y sustentada teóricamente, en la que analiza cómo opera la subordinación, a la vez que la resistencia, de las mujeres jornaleras del pueblo Triqui que migran a Sinaloa a los campos agrícolas.

La autora inicia sus primeros contactos con este grupo en Sinaloa a partir de los años noventa, lo cual le permite tener vínculos profundos para entrar en la intimidad y el mundo de vida de este grupo de mujeres. A partir de su experiencia migratoria, indaga cuáles son las posibilidades de elección, autonomía de decisión

y expresión de deseos propios para elegir pareja (Rodríguez 2003: 30). La autora define como campos de indagación y marcos de referencia conceptuales: el intercambio de mujeres, la conyugalidad, el poder, el trabajo y la migración femenina. Son varios los marcos teóricos que se desprenden de la antropología clásica, pero incluye lo que ella retoma y denomina antropología del género.

De este modo, aborda los temas relacionados a la conyugalidad, la vida cotidiana y los que involucran la dominación masculina y conflictos conyugales, como el "maltrato doméstico"; temas todos que la teoría feminista ha puesto en el centro de la investigación –no solo antropológica–. La autora también hace énfasis en lo relacionado con la marginación de las mujeres indígenas triquis en organización comunitaria dentro de los propios contextos migratorios, y pone el acento en los momentos clave para las mujeres: la unión de pareja, el ingreso al trabajo y la experiencia migratoria. Escribe:

> de ahí que me interese destacar el impacto social de los procesos rituales que rodean al casamiento y las repercusiones de la migración en la dinámica y convivencia conyugal, ambas situaciones se enmarcan en las relaciones de género, desde una perspectiva analítica que incluye a las mujeres como actoras sociales. Por eso la agencia social será el instrumento metodológico para observar las acciones cotidianas de las jornaleras migrantes (Rodríguez 2003: 11).

Beatriz Rodríguez dedica su reflexión a los estudios de la mujer y de género, así como del género en la antropología para hablarnos del "empoderamiento" femenino y la agencia social. Si bien queda ausente una reflexión sobre antropología feminista –y tampoco está enunciado como telón de fondo para su investigación– vale decir que retoma los conceptos de la antropóloga Gayle Rubin, quien pone en el centro el cuestionamiento del concepto de intercambio matrimonial y amplía el análisis que plantea la autora sobre el intercambio de mujeres en la organización sexogenérica. De igual manera, retoma planteamientos de la antropóloga feminista Marcela Lagarde para explicar los hechos de desigualdad dentro de los cuales se generan los procesos de conyugalidad bajo relaciones asimétricas de sujeción, dependencia y dominio de las mujeres.

En la década de los años noventa, realicé investigación en Sonora con una clara intervención desde una metodología feminista, sumada a una exploración prolongada del contexto y un año formal de trabajo de campo en la ciudad de Nogales durante 1993-1994, para la realización de mi tesis de maestría –mencionada en el apartado de espacios y contextos–. Después de varios años de experiencia en la elaboración e implementación de "talleres de autoconciencia" con mujeres de distintos sectores en Sinaloa, decido plantear la metodología de taller como herramienta para la obtención del dato empírico, además de la

observación participante y la entrevista a profundidad, al igual que entrevistas informales y notas de campo. Estas herramientas se planteaban para indagar sobre un nuevo problema de investigación, pero que mantenía un vínculo con el interés sobre la construcción de las identidades: me interesaba indagar de manera más profunda sobre las prácticas maternales de madres trabajadoras asalariadas y no asalariadas en la IME.

En este salto del agro a la IME, sumado al descubrimiento de nuevas actoras sociales y apoyada en la literatura clásica de la teoría feminista, así como en la producción feminista de antropólogas, sociólogas y filosofas mexicanas –y utilizando mi experiencia como antropóloga en campo–, me aventuré en la creación y el planteamiento de una novedosa estrategia para investigar en la academia y así lograr reconocer cuáles eran las dimensiones que integrarían el concepto de maternidad. Si bien es cierto que en el trabajo escrito no enuncié la metodología elegida –ni tampoco argumento mi aproximación como metodología feminista y solo la enuncio como 'cualitativa'–, lo cierto es que mi quehacer en el activismo feminista, mi experiencia en la elaboración e implementación de "talleres" en campo, mi concepción feminista del mundo y mi forma de acercarme a las actoras, generaron la definición del tema a investigar, además del método para obtener el dato empírico.

En el desarrollo del trabajo se definen los ejes de análisis en tres dimensiones. La primera es el ámbito simbólico de la maternidad –que en este caso se orienta a la cultura que se tiene sobre el significado de ser madre– y el ámbito de las prácticas de la vida cotidiana –que se contienen en las prácticas domésticas de todas las tareas de atenciones y cuidados–, así como el ámbito afectivo que vincula las formas de expresión del afecto. Las otras dos dimensiones de la maternidad son, por un lado, el maternazgo, que tiene que ver con las relaciones sociales y acciones materiales cotidianas que logran la reproducción social, así como las tareas domésticas implicadas en la crianza y el ejercicio maternal. Por otro lado, el maternaje, que se enmarca en las relaciones afectivas que tienen que ver con el esfuerzo emocional que implica "la entrega amorosa", y que se contienen también en todos los cuidados maternos (Salazar 1998).

En el caso de Chihuahua, están muy presentes investigaciones originales sobre las realidades de mujeres del pueblo rarámuri; de manera destacada, aparecen también los temas sobre migración a Estados Unidos y del campo a la ciudad. Estos se orientan a la discusión sobre temas que nos ofrecen la comprensión de las autonomías, la discriminación, los procesos de resistencia, el trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, así como la gestión en la construcción de nuevas identidades.

Karla Kral (2006) realiza una cuidadosa etnografía titulada "Somos todo aquí y allá: trabajo reproductivo y productivo de mujeres en una comunidad transnacional en

Chihuahua". El lugar específico de análisis es la frontera norte con Estados Unidos. Para el estudio, elige precisamente una familia que migra a Estados Unidos con el objetivo de reconstruir, reconocer y comprender el trabajo reproductivo de las mujeres en comunidades transnacionales. Recurre a los conceptos de trabajos de cuidado –actividades de criar y cuidar niños, niñas, hermanos, hermanas y personas de la tercera edad–, así como el trabajo de parentesco –que en su caso define como todas las actividades relacionadas con fomentar y mantener las relaciones sociales con parientes biológicos o políticos– durante los procesos migratorios de la familia elegida para su trabajo. La autora expone:

> Retomo la perspectiva de la antropología feminista para analizar el trabajo productivo y reproductivo de las mujeres en una comunidad de emigrantes en el centro de Chihuahua (rancho Chihuahua). Con base en la investigación etnográfica, exploro la construcción de género y el papel de las mujeres dentro de los procesos transnacionales en el rancho Chihuahua, enfocándome en tres dominios del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres: 1) sus actividades económicas; 2) su "trabajo de cuidado" y 3) su "trabajo de parentesco (Kral 2006: 406-407).

El interés de la autora, por tanto, está en analizar el trabajo reproductivo y el libre albedrío de las mujeres dentro de las variadas estructuras en sus vidas, subrayando las maneras en que se cruzan y refuerzan las fronteras de género.

Otro trabajo que ejemplifica los temas que se han abordado por antropólogas feministas, es el de Norma Luz González Rodríguez (2016) quien, para obtener el grado de doctora en Antropología Social y Cultural en la Universidad de Barcelona, realizó la tesis intitulada: "Mujeres indígenas rarámuri en la ciudad de Chihuahua: su construcción de género y etnicidad como universitarias". Su trabajo etnográfico se basó en períodos prolongados de campo –en el contexto urbano– durante los años del 2012 al 2014. La investigación aborda las formas que las mujeres indígenas rarámuri gestionan para construir y reconstruir sus identidades étnicas y de género, además de ser estudiantes en la Universidad Autónoma de Chihuahua.

La autora afirma que su enfoque etnográfico proviene del feminismo para poder dar sentido y analizar los procesos de reconstrucción de las identidades de este grupo de mujeres indígenas. Sostiene que las mujeres, al desplazarse de sus comunidades rurales a la ciudad para cumplir su aspiración de realizar estudios universitarios, enfrentan y resisten un conjunto de exclusiones, tanto de género como étnicas. En ese sentido, escribe cómo dichos contextos "las segregan y las silencian, construyendo formas de resistencias y agencias en función de su capital cultural y su subjetividad" (González 2016: 15). Además, expone desde el inicio de su trabajo que:

> la investigación se basa en el feminismo poscolonial porque considero que es el enfoque más idóneo para estudiar las prácticas discursivas cruzadas por variable de clase, raza y género, así como por contextos históricos y locales específicos, desde los que creo se debe llevar a cabo la descolonización de los conocimientos y de las subjetividades (González 2016: 15).

El centro de la investigación está en reconocer de qué manera las mujeres indígenas rarámuri logran articular los procesos que llevan a cabo entre la educación universitaria y la reconstrucción de una identidad étnica, para reconocerse en estas con otra identidad de género. González concluye que las mujeres participantes en su investigación transforman significados dominantes para sobrellevar relaciones de opresión y construir una identidad como universitarias que les permite seguir adelante con un "proyecto de vida".

Séverine Durin, antropóloga naturalizada mexicana, como ella misma lo afirma –quien reside en la ciudad de Monterrey– ha tenido sin duda un papel central en el desarrollo de los estudios feministas en antropología. Desde su llegada a la Unidad Regional Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), es referente de temas que se relacionan con las condiciones de vida de distintos grupos de mujeres que se contratan en "los trabajos en casa", incluidas, en algunos casos, las mujeres empleadoras de esos servicios de trabajo doméstico asalariado a domicilio. Esto va vinculado a grupos de mujeres de distintos orígenes étnicos que se emplean en el trabajo del hogar en la ciudad de Monterrey.

Tomando como eje el tema mencionado, sumado a su experiencia de investigación, la autora ofrece un trabajo etnográfico profundo y comprometido con las actoras de distintos grupos que se reconocen entre sí. La autora aborda temas vinculantes: las maternidades, la migración, la etnicidad, entre otros, para explicar las formas en que dichas dimensiones impactan y modifican las esferas íntimas y personales de las vidas de los distintos grupos de mujeres dedicadas al servicio doméstico (Durin 2020, 2017, 2014a, 2014b).

Los trabajos de la autora tienen como referentes los estudios pioneros sobre la inserción de las mujeres al trabajo asalariado (Jelin y Feijoó 1980; De Oliveira y Ariza 2002) y se remite, en particular, a los estudios más específicos sobre las trabajadoras domésticas en México que realizara la antropóloga feminista Mary Goldsmith. Sus etnografías describen las formas de contratación de las familias de Monterrey y las condiciones de trabajo y estratificación social, las cuales nos aportan reflexiones teóricas acerca de las condiciones de vida –en esos contextos– de mujeres indígenas que han migrado a la ciudad por razones de trabajo y aspiraciones de mejor vida para ellas y sus familias.

Asimismo, Durin analiza elementos de las relaciones de trabajo, las relaciones afectivas y los vínculos generados en esos contextos de "integración" a otras familias que no son las propias, y los relaciona con los temas de etnicidad, construcción de ciudadanización, trabajo doméstico, vínculos afectivos, maternidades, prácticas maternales y sexualidad. También incluye aspectos de las propias empleadoras –mujeres de "clase alta"–, aspectos todos enmarcados en la zona metropolitana de la ciudad de Monterrey. *En Monterrey hay trabajos para mujeres. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (Durin 2009), forma parte de su acervo de publicaciones.

La producción de Durin toma formatos diversos y es extensa y profunda en los temas que se mencionan. En este apartado nos proponemos presentar conclusiones de su capítulo *Servicio doméstico de planta, embarazo y crianza. Dilemas y estrategias de las trabajadoras domésticas en Monterrey* (2014b). Así como retomar aspectos planteados en su libro "*Yo trabajo en casa". Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey* (2017), reseñado por Santiago Canevaro (2018).

Es interesante percibir y descubrir, a través de la lectura de los textos de Séverine Durin, las formas teórico-políticas en las que emerge su preocupación por mostrar –y por lo tanto, no omitir– las profundas contradicciones de clase y desigualdades entre mujeres, al reconocer las dimensiones del trabajo doméstico pagado, aunado a los contextos complejos de migrar. La autora muestra una gran sensibilidad respecto a los impactos en las distintas dimensiones de vida de los grupos de mujeres que recurren a estos trabajos en sus diversas formas: ya sea eventual o de planta, de cuidadoras de niños y de "las otras". Al mismo tiempo, con empatía analítica explica las maneras de vivir de distintos grupos de mujeres indígenas que van diseñando formas de gestionar proyectos, tanto del ámbito de la vida íntima y personal, como de la política feminista.

Al igual que otros trabajos a los que nos hemos referido en este capítulo, las temáticas abordadas por la autora –aunque no sean su materia central– están atravesadas por los estudios feministas; como la elaboración teórica sobre las identidades de género de las mujeres y de grupos sociales diversos.

En un capítulo de libro, Durin (2014b) muestra una metodología de corte etnográfico, pues es a través de entrevistas en profundidad y observación participante que la autora describe y analiza con detalle distintos ámbitos en los que transcurren las vidas de un grupo de trabajadoras del hogar: las maternidades, la sexualidad, las familias propias, los afectos y los vínculos. Su trabajo investigativo le permite develar las dinámicas sociales y las relaciones afectivas de las trabajadoras, su sexualidad y la creación de conflicto por parte de las patronas, lo que la lleva a reflexionar sobre las ideas vinculadas a la sexualidad de las mujeres que contratan –patronas–.

La investigación realizada –de la cual produce el capítulo que aquí comentamos– es resultado, como lo refiere la autora, del trabajo de campo realizado de 2009 a 2012. En esta se analiza la relación entre servicio doméstico, embarazo y crianza. Asimismo, se plantean problemáticas de las vidas de las empleadas –sobre todo reflexiona sobre su mundo– y destaca cómo su trabajo define sus decisiones sobre pareja, sexualidad y maternidades; en resumidas cuentas, señala la autora que el trabajo de servicio doméstico de estas mujeres moldea la forma en la que ejercen su sexualidad y viven la maternidad (Durin 2014b: 270).

Como resultado de sus años de investigación, en el segundo trabajo que mencionamos (Durin 2017) la autora propone una mirada de antropología crítica que abona a la discusión central sobre la condición de las trabajadoras del hogar "de planta", y propone una perspectiva relacional e intersectorial. Canevaro (2018) reseña de excelente manera el texto que concentra la experiencia de Durin, de quien rescata el método claramente antropológico que sigue la autora. En ese sentido, nos expone su valor al visibilizar lo heterogéneo de la situación de las trabajadoras, lo complejo de sus niveles de agencia al describir los significados de sus propias experiencias, además de sus distintas identidades como madres, hijas y jóvenes –desde su condición de trabajadoras domésticas–. En su reseña del libro, Canevaro (2018: 269-270) escribe: "la feminización de la migración indígena y la de una indigenización del trabajo 'de planta' se vuelven intereses centrales en el trabajo de Durin".

En el primer apartado del presente capítulo –"El espacio y los contextos"– se menciona, por su importancia en los estudios del sector, el trabajo de la antropóloga Shoko Doode Matsumoto (1999) sobre la pesca en el norte del país. De esta investigación, pero con otras preocupaciones vinculadas a los trabajos de las mujeres, su condición y sus liderazgos, se desprenden los estudios de Claudia Elizabeth Delgado (2022a, 2022b, 2021a, 2021b, 2020), que no son menos importantes.

Delgado, antropóloga y feminista con doctorado en Ciencias Sociales, es apasionada del conocimiento sobre el manejo de recursos pesqueros ribereños en el Pacífico de Baja California. Estudiosa de la pesquería, su perspectiva primaria es la de los sistemas sociales ecológicos y los elementos analíticos que brindan los enfoques de la acción colectiva sobre los recursos pesqueros y la vida sustentable. Su interés se centra en la pesca ribereña, los sistemas socioculturales, lo socioecológico en Baja California y los modos de vida de sus actores.

Posterior a su tesis doctoral y con un interés genuino por mostrar los trabajos de las mujeres en el sector, se aventura a la indagación histórica sobre la inserción en los trabajos y el papel de las mujeres en la pesquería –en lo que denominan antropología marina–. Son aspectos que sus antecesoras no había abordado o, al

menos, no con la importancia que merecen, a pesar de que el papel de las mujeres en el proceso productivo y de comercialización de la pesquería es central. Cabe destacar que los trabajos de las mujeres en la pesquería están ensombrecidos e invisibilizados –además de que existen pocos estudios al respecto–. Por ello, se ha escrito bastante acerca del no reconocimiento de los trabajos de reproducción social que realizan las mujeres como esposas, madres, hijas y cuidadoras –además de hacedoras– en el caso particular de los trabajos de poco o nulo prestigio.

La autora retoma lo histórico del trabajo femenino en la pesquería, para lograr su texto pionero: "Entre jaiba, camarón, sardina y erizo: mujeres en la producción pesquera y la reproducción social en el noroeste de México" (Delgado 2021a). Anterior a ello había presentado su trabajo "El papel de las mujeres en las actividades costeras-pesqueras del noroeste de México" (Delgado 2020), en el simposio que, sobre mujeres en la pesca, costa y mar, se organizara en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, en Uruguay.

Partiendo de su experiencia, va cruzando Sinaloa y Sonora hasta llegar a su estado natal, Baja California. Interesada por el proceso histórico del papel de las mujeres en la pesquería, se compromete con el hecho de visibilizar todos los trabajos no pagados y normalizados como como "femeninos", que llevan a cabo las mujeres al interior de las familias. A través de historias de vida y entrevistas con este sector de trabajadoras –poco vistas por la antropología del norte– nos muestra con gran sensibilidad los proyectos y aspiraciones personales que, desde la intimidad que logra con las actoras, es posible describir.

La autora retoma sus diarios de campo de registro etnográfico realizado entre los años 1998 y 2016 en varias localidades costeras de Sonora, Bahía de Kino y Yavaros y la localidad ejidal Esteban Cantú en Baja California (Delgado 2021b: 6). Su trabajo etnográfico en las localidades mencionadas, junto con la información de otras similares en Sinaloa, le permite un conocimiento detallado de esta industria artesanal y del papel central del trabajo de las mujeres, además de la conformación de liderazgo para la gestión de recursos y la creación de modos de vida más sustentables para ellas y sus familias.

La autora expone y retoma que la división sexual del trabajo en la pesquería se sustenta en la tradicional división del sistema de género para señalar que, una aproximación menos centrada en la captura del producto, deja ver el trabajo constante de las mujeres, el cual a su vez permite realizar todos los trabajos de pesquería en mejores condiciones. Por lo anterior y para una mejor comprensión sobre los trabajos de este grupo, propone centrar el análisis desde los paradigmas de la economía feminista y de la antropología del trabajo; asimismo, se coloca desde el cuerpo analítico del sistema género para entender los trabajos de las mujeres vinculados a la producción pesquera con el trabajo doméstico. En este

caso, considera los conceptos sobre el valor del trabajo y la segregación (Delgado 2021b: 2-4). Reconoce, además de las formas de inserción en el trabajo, los trabajos remunerados y los no pagados como parte de la amplia participación de las mujeres en los trabajos de producción y reproducción en los contextos pesqueros.

Antes de pasar a los temas que cierran este apartado, es necesario mencionar que la autora nos ofrece una acción comprometida tanto en sus análisis y sus posturas epistémicas, como en sus contenidos de divulgación desde la antropología feminista. Al exponer y nombrar algunos testimonios de mujeres líderes de pesca artesanal y de pequeña escala en México y América Latina, nos dice: "la suya es una historia feminista que merece ser contada porque reivindica los derechos laborales, que por el hecho de ser mujeres se les niegan en un sector masculinizado y machista como la pesca" (Delgado 2022a).

Consideré importante mencionar en este apartado el trabajo investigativo que ha realizado Guillermo Núñez Noriega en el campo de los denominados estudios de las masculinidades. El trabajo de Núñez toma relevancia en este capítulo por su abordaje etnográfico de las masculinidades, cuyo análisis está enmarcado en la teoría feminista y, como telón de fondo, utiliza una "antropología cultural". Principalmente, su trabajo etnográfico lo ha realizado en la sierra de Sonora para abordar temas de identidades y sexualidad a través de la herramienta más poderosa de la etnografía: las entrevistas en profundidad y la observación participante. En la ciudad de Hermosillo, Sonora, realizó su trabajo pionero como sociólogo; un trabajo de relevancia teórica y política que lo convierte en el antropólogo estudioso de las sexualidades de los varones del norte: *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual* (Núñez 1999).

Años más tarde publica su libro: *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida* (Núñez 2007). La obra muestra su experiencia y el resultado de años de sus recorridos por los pueblos serranos de Sonora, haciendo etnografía y entrevistando a casi todos a quienes encuentra en su camino, con el fin de ofrecer aportaciones al conocimiento y en un intento personalísimo de comprender y descubrir el comportamiento de varones, sus intimidades y sus emociones, para reconocer y redescubrir la construcción de sus identidades –incluida la suya–. En ese texto, el autor afirma que sus reflexiones se encuentran "profundamente arraigadas" en su vida personal, además de su intelecto y su participación ciudadana. Nacen, nos dice, "de un interés por entender las posibilidades afectivas y sexuales de los hombres en nuestra sociedad, pero también de las posibilidades afectivas y sexuales entre hombres" (Núñez 2007: 91).

Al hablar de la metodología, Núñez menciona: "ciertamente mi experiencia investigativa en el campo sexual en Sonora y mi propia experiencia de vida en la disidencia sexual y de género, no exenta de ambigüedades, fueron siempre

insumos imponderables" (Núñez 2007: 89). Es un investigador que inevitablemente se implica desde lo íntimo-personal al interactuar, investigar y analizar el dato empírico que emana de los entrevistados y de su observación en campo.

Si bien el autor se coloca en el campo de los estudios de género de los hombres, su primer trabajo sobre el campo sexual en Hermosillo –tema trabajado desde siempre por la antropología y en particular por los feminismos– me hace afirmar que Guillermo Núñez, quien ha conformado y formado parte del campo de lo que hoy se denominan estudios de las masculinidades, ha tenido de fondo los referentes de la teoría feminista, además de incluir los estudios sobre el poder y las diversidades.

Él mismo lo asume así, debido a su interés por conocer el orden de género asumido en la construcción de las identidades de los varones. En sus propias palabras: "analizo conceptos a la luz de la información etnográfica y los planteos teóricos feministas para mostrar sus capacidades comprensivas y sus implicaciones políticas" (Núñez 2007: 91). Dicho texto, dice el propio autor, nos ofrece la posibilidad de articular teóricamente el vínculo entre los estudios de las masculinidades, los estudios feministas y los estudios *queer* (Núñez 2007: 93). De tal manera, logra recrear sus identidades y se compromete en el campo de la intervención con el tema de las diversidades sexuales en una suerte de activismo político y como promotor de la formación de grupos y asociaciones civiles a favor del reconocimiento de las diversidades sexuales y los derechos de la población LGBTQ+.

Los temas en este presente nuestro

Un número significativo, no solo de antropólogas feministas, sino de feministas de las diversas disciplinas de las ciencias sociales y jurídicas, nos hemos sentido rebasadas debido a los contextos de violencia extrema que se viven en México y en el mundo. La experiencia de vivir en dichos contextos nos interpela de manera cotidiana, por ello consideré indispensable incluir breves ejemplos de investigaciones y trabajos sobre temas vinculados a las condiciones de las violencias actuales en la región.

Lo hice en consideración de este presente nuestro que no terminamos de comprender ni de resignarnos a la falta de diseño de soluciones que, como colectivo social, como estado y como nación, estamos obligados a instrumentar para que no haya más desapariciones, asesinatos y violencias a los cuerpos de las personas, en particular de las mujeres, en nuestro país. En estos contextos transcurren nuestras vidas cotidianas y nuestros trabajos profesionales siguen su curso. No mencionaré de manera particular los trabajos de investigación y

de intervención que colegas de distintas disciplinas han llevado a cabo durante décadas sobre violencia generalizada y, en especial, sobre feminicidio, en el estado de Chihuahua.[9] Pero sí me referiré a trabajos sobre el tema que se identifican en otros estados de la región.

Para la zona de El Fuerte, Sinaloa, durante los años 2019 y 2020 se publicaron dos trabajos a partir de la participación e intervención con buscadoras de desaparecidos, claramente abordados desde el campo de estudio objeto de este capítulo. En el primero, "La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familias de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con «Las Rastreadoras de El Fuerte»", de Rosalba A. Hernández Castillo (2019), la autora reflexiona sobre su experiencia como integrante del Grupo de Investigación de Antropología Social y Forense (GIASF) y en el acompañamiento a familiares de desaparecidos y sus procesos de búsqueda.

Hernández analiza el trabajo del grupo "Las Rastreadoras de El Fuerte" que, como la mayoría de estos grupos en el país, está conformado por mujeres-madres-esposas-hermanas-hijas de personas desaparecidas. En este artículo, es del interés de la autora compartir su experiencia y señalar la búsqueda metodológica que se ha desarrollado en el diálogo de saberes de distintas disciplinas a través del trabajo de acompañamiento de familiares de desaparecidos y como integrante del GIASF.

La autora parte de dos preguntas a nivel analítico: "¿Qué puede aportar una perspectiva feminista interseccional para entender este contexto de violencias extremas? ¿Cómo podemos contribuir desde una antropología jurídica feminista a la construcción de conocimientos que sean útiles para la organización de familiares con quienes trabajamos?" (Hernández 2019: 96). En la exposición del trabajo se explica la metodología de investigación colaborativa, qué significa la relación dialógica con las personas que se acompaña y con quienes se trabaja en la búsqueda. En este caso, es una propuesta no solo metodológica sino política que apuesta al diálogo de saberes con los actores sociales. Asimismo, comparte aprendizajes de su experiencia de intervención con un grupo de madres de desaparecidos, referente en el norte de Sinaloa. Nos dice:

> Meses después del evento de Ayotzinapa, las madres de los municipios de El Fuerte y Ahome, en el norteño estado de Sinaloa, iniciaron sus búsquedas en terreno, aún sin la atención mediática que tendrían después los colectivos de búsqueda ciudadana. Mirna Medina, una maestra jubilada y comerciante, cuyo hijo, Roberto Corrales Medina, fue desaparecido

9 Me refiero, entre otros, a los trabajos de Patricia Ravelo sobre violencias y feminismo, así como a las investigaciones por demás comprometidas y profundas que, sobre el feminicidio en Ciudad Juárez, Chihuahua, ha realizado Julia E. Monárrez Fragoso. Son muchas las publicaciones que muestran estos compromisos y esfuerzos.

> el 14 de julio del 2014, encabezó las primeras manifestaciones en la cabecera municipal de Ahome en noviembre de ese mismo año. A ella se unieron otras madres de los ejidos aledaños, de las colonias residenciales de Los Mochis, de los pueblos tomados por los narcos como San Blas y Batamote (Hernández 2019: 99).

Hernández presenta una amplia reflexión sobre la antropología forense, ya que la experiencia y el conocimiento adquirido la lleva a repensar sobre las limitaciones de la lucha jurídica. En su descripción etnográfica y la reflexión teórica sobre la conformación de las identidades que como madres van construyendo las mujeres buscadoras, la autora va ofreciendo testimonios que demuestran cómo esas madres reproducen en sus narrativas los imaginarios colectivos hegemónicos de lo femenino y lo masculino, todo ello acompañado de una discusión teórica de los marcos referenciales de lo jurídico y lo social.

Retomando los aportes del feminismo al inicio del texto, explica el hecho de que las madres no buscan encontrar "culpables" o judicializar los casos, y reconoce como el único interés de estas madres el encontrar a sus hijos para darles sepultura: "Las especificidades de este caso nos llevan a repensar las limitaciones de la lucha jurídica que varias de nosotras veníamos reivindicando con nuestro activismo legal, forzándonos a explorar las epistemologías locales en torno a la justicia y la reparación" (Hernández 2019: 100). Al ubicarse en los contextos del crimen organizado y a partir de su participación en las instituciones del Estado, como antropóloga jurídica feminista reconoce que tales contextos generan retos pero, sobre todo, la llevan a cuestionar sus "perspectivas sobre el activismo legal" (Hernández 2019: 100).

A través de la reflexión de la antropología jurídica feminista, Hernández remite a viejos debates sobre el paradigma de las reivindicaciones diferenciadas de los movimientos: "los intereses prácticos" y "los intereses estratégicos". Esta discusión lleva a una jerarquización política entre los movimientos de mujeres, además, separa a las que reivindican aspectos de la agenda feminista, de las que solo plantean reivindicaciones sociales. La autora concluye que, si bien es cierto que las madres "buscadoras" no cuestionan sus relaciones familiares tradicionales en contextos patriarcales, al salir a buscar a sus hijas e hijos, esposos o hermanos, han tenido que negociar prácticas en el espacio doméstico que modifican los roles de género (Hernández 2019: 103-104).

Como segundo caso, rescato el trabajo investigativo para tesis de maestría en Trabajo Social, con acentuación en estudios de género, titulada "La maternidad política en el grupo de Las Rastreadoras de El Fuerte" de Karla J. Galindo Vázquez (2020). Aclaro que, a pesar de no ser una tesis en Antropología, no solo la relevancia del tema justifica su inclusión, sino que la autora realiza un

trabajo de corte etnográfico y una observación participante, aunado al marco de referencia que abraza. El objetivo definido por la autora para su trabajo es abordar aspectos relacionados al ejercicio de la maternidad: es de su interés conocer la resignificación que las madres que buscan hijos e hijas hacen de su maternidad al irrumpir en la acción social. De igual modo, reconoce que un análisis de la construcción sociocultural de las maternidades no solo da voz a las mujeres que elige para su investigación, sino que las incluye en el proceso investigativo al colocarlas como constructoras del dato empírico. En ese sentido, la autora afirma que aportan a la creación de sus agencias como ciudadanas.

Una de las aportaciones de la autora es la descripción densa que hace en el capítulo de la metodología sobre el proceso del trabajo en campo. Describe a detalle su trabajo participativo, su inmersión y sus tareas en el proceso de acompañamiento como parte del grupo de Las Rastreadoras. La autora expone un método de observación como investigadora inmersa, aunado a un quehacer de observadora activa y comprometida con una ética feminista, herramientas que le permiten indagar desde adentro del grupo con el que ha decidido investigar.

Retoma de manera explícita el método feminista narrativo –que da voz a quienes no la tienen– y afirma que las metodologías feministas recuperan la voz de las mujeres para revelar en sus dimensiones qué hacen, qué piensan, qué sienten y qué quieren para sus vidas (Galindo 2020: 66-67). Coincide con Hernández (2019) y recurre al concepto de politización de identidades maternas, para develar el proceso a través del cual "las rastreadoras" transforman sus identidades tradicionales al convertirse en actoras sociales de la búsqueda de todos los desaparecidos y de sus hijas e hijos.

Séverine Durin, de quien hemos comentado ya su amplio trabajo de investigación, es también una antropóloga feminista comprometida en el actual contexto de violencia en estados del norte. Desde la academia y su profesión, ha contribuido al tema de desaparición en Nuevo León y Tamaulipas, acompañando también a reconstruir la experiencia de mujeres-madres-buscadoras. *En busca de nuestros amores* (CADHAC 2020) es un texto colectivo realizado a través de una metodología propia de la antropología, que se propone recuperar los testimonios de vida de las familias en los procesos de búsqueda de sus seres queridos desaparecidos.

A partir del papel que se le otorga a este proceso, en el que Durin se compromete y participa por correspondencia, escribe: "Experimenté en mi cuerpo y corazón la tensión entre colaborar y analizar, observar y participar, que define el quehacer de la antropología", y añade: "En todo momento, me orientó el principio de respetar el sentido de los testimonios de las personas que AMORES[10] me confiaron." Afirma

10 Agrupación de Mujeres Organizadas por los Ejecutados, Secuestrados y Desaparecidos en Nuevo León.

también que "Como investigadora nunca había tenido que reflexionar tanto acerca de la ética en la investigación, visualizar el lugar que ocupo y analizar las relaciones de poder en las que me veo inmersa..." (Durin 2020: 6).

Actualmente, en Baja California, Claudia Elizabeth Delgado Ramírez –que un día se dedicara a la etnografía de las mujeres que trabajan y participan en la pesquería– hoy está orientada en su trabajo etnográfico al análisis de las mujeres en comunidades digitales, desde una clara postura de etnografía feminista que denomina etnografía digital. A partir de esta, hace análisis de las imágenes y los usos de redes digitales en las cuales participan las mujeres, asimismo, usa términos como ciberfeminismo, feminismos distópicos, feminismo radical, cultural, ecofeminismos y tecnofeminismos (Delgado 2022b).

Un trabajo que no quiero dejar de mencionar, por la importancia que representa para comprender realidades de las violencias actuales, es el que realiza la antropóloga Natalia Mendoza Rockwell. La autora decide abordar un tema central que, si bien no involucra a la antropología feminista, sí permite comprender muchas de las situaciones de inseguridad que se viven no solo en el norte sino en todo el país. *Conversaciones en el desierto. Cultura y tráfico de drogas* (Mendoza 2008) es una etnografía con inmersión profunda de campo en un enclave del desierto de Sonora: el pueblo de Altar.

Por su estratégica localización geográfica, este sitio se convirtió de un pueblo de rancheros a un espacio ocupado por el tráfico de drogas y la migración indocumentada. Si bien no es el interés prioritario de la autora analizar el lugar de las mujeres en este mundo del narcotráfico en la región, se encarga de abordar su impacto y su vinculación en los contextos de inseguridad de los pueblos del desierto. Lo anterior se enmarca en su experiencia de investigación como antropóloga del desierto que acompaña a las madres-buscadoras de Sonora, en una suerte de activismo solidario y de congruente compromiso con "la población de estudio".

Esperemos que se planteen nuevas investigaciones que aporten sobre este conocimiento, y que surjan otras jóvenes antropólogas feministas que florezcan para que recojan estas semillas, den continuidad y abonen a lo que constituye un campo de estudio indispensable.

Reflexiones finales

Sobre antropología y etnografía la hacen y escriben las antropólogas, sobre feminismo aportan las feministas en la academia y el activismo, a veces juntas y en ocasiones por separado. De esta manera, a los estudios con un enfoque

de antropología feminista se han agregado/cruzado aportes de colegas de otras disciplinas. Considero que los trabajos que se mencionaron a lo largo del capítulo aportan a una antropología feminista que se gesta a partir de un activismo académico-político desde ciertos espacios de la academia: unas desde la antropología y otras desde disciplinas que se identifican; pero ambas retomando con precisión el feminismo crítico que se integra como epistemología en la producción de investigaciones con una perspectiva de conocimiento situado.

La antropología feminista es pues, el campo de estudio que se fue construyendo a partir de la antropología crítica y la inserción del pensamiento feminista en la academia. El feminismo como movimiento político-social produce una teoría crítica. La teoría feminista que irrumpe la epistemología del conocimiento y la ciencia 'universal', produce rupturas y transformaciones sobre el conocimiento y la ciencia hegemónica. Este pensamiento es teoría crítica que develó y expuso el complejo entramado de relaciones sociales que se construyen en sociedades patriarcales entre clase, género y etnicidad. Las antropólogas feministas interesadas por el mundo de la vida de los diversos grupos sociales de mujeres, nos propusimos levantar el telón que no permitía ver las relaciones de poder y subordinación; desnaturalizando lo natural, mostramos y creamos un cuerpo conceptual –apoyadas por otras disciplinas– para develar lo que había más allá de lo aparente.

En ese sentido, la irrupción de la mirada feminista en el mundo del conocimiento y de la ciencia desnuda las realidades construidas sobre "nuestros cuerpos y nuestras vidas", creando paradigmas, levantando telones y mostrando realidades concretas del entramado de las dinámicas de relaciones entre las personas en el mundo real. Por lo tanto, emerge –de sur a norte– una antropología feminista a la que, además de importarle la vida de las mujeres, le importa el conocimiento y hace investigación con un enfoque transformador de realidades ocultas; le interesa acceder al conocimiento profundo para proponer acciones de intervención transformadoras de la vida de las mujeres y los hombres, así como de las relaciones humanas en su conjunto.

Al reflexionar sobre los trabajos comentados en este capítulo se puede concluir, entre otros aspectos, que los temas centrales que la antropología feminista aborda se vinculan con los tópicos y ejes de análisis puestos en la escena pública por el feminismo en México –desde finales de los años setenta–. De ello se desprende con claridad la estrecha relación entre la disciplina y los feminismos; es decir, la antropología feminista es justo el binomio creado por las antropólogas y el pensamiento feminista que, ocupado por las vidas de las mujeres, genera vínculos para el análisis y la crítica social. Además, las investigadoras tienen un interés por construir conceptos y nuevas explicaciones de las condiciones de vida y el lugar que ocupan las mujeres de distintos sectores sociales, así como de sus

condiciones de subordinación y del control sobre sus vidas. En particular, abordan las necesarias y muy diversas funciones y trabajos que ellas realizan para que sea posible, no solo la reproducción biológica, sino la reproducción social.

Para Sonora, Sinaloa y las Bajas Californias resultaría relevante, desde la etnografía feminista, entrar en las profundidades de las vidas invisibles y muchas veces relegadas de las mujeres en la pesquería, pues el tema aún no tiene un lugar considerable en la investigación. Su condición de vida, de trabajo y de exclusión, aunada al no reconocimiento del lugar fundamental que ocupan en los procesos productivos, ha generado una falta de oportunidades y disposición de recursos que resta oportunidades al desarrollo de las mujeres en la pesquería. Esta invisibilidad y falta de reconocimiento las somete y les resta posibilidades de mayores y mejores autonomías, así como de cambiar sus realidades y ejercer el derecho a una vida digna con proyectos propios que les permitan realizarse como pescadoras de los mares que habitan.

Sería un gran avance atraer a la agenda de investigación a estos sectores, pues son dignos de ponerlos en la escena –el trabajo femenino en la pesquería es relevante–. Se trata de un sector de mayor explotación por el mercado internacional y de una industria de exportación de toda clase de productos del mar. Analizar este tema desde una antropología feminista aportaría un conocimiento profundo necesario –no solo de aspectos del papel de las mujeres en la economía– sino del aspecto humano, al visibilizar la extrema explotación del mercado internacional de esta industria y sus principales hacedores: las mujeres de la pesquería, los hombres pescadores y sus familias.

Sobre esta región del norte, queda como una gran deuda analizar y aproximarse a las realidades de marginación, pobreza, violencia, falta de acceso a la salud y a la educación de grupos de mujeres de los pueblos indígenas. No solo son temas poco tratados por la antropología, sino que han quedado marginales y quizá desplazados por otras realidades, nuevas demandas y la emergencia de nuevos temas de interés, como si lo que aquí nombramos hubiera dejado de estar en nuestro presente.

Las diversas formas de la violencia generalizada, afectan las vidas de las mujeres en desiertos, sierras, mares, ciudades y campos, incluidas las mujeres de los distintos pueblos indígenas –mayos, guarijíos, pimas, yaquis, comcáac y cucapá–, sin embargo, no se han tratado de forma suficiente. Se puede afirmar que, para el caso de Sonora, son casi nulos los trabajos que exponen las realidades que viven las mujeres de los distintos grupos indígenas y sus narrativas de vida. Si bien existen trabajos de antropólogas e historiadoras sobre los pueblos indígenas, estos destacan por sus miradas románticas y ausentes de una antropología feminista –una cuestión digna de reflexión–.

Temas como la desaparición forzada han sido poco tratados, o bien, abordados tangencialmente desde la mirada del eje de migración, igual que el feminicidio, por lo que son otros pendientes de la antropología feminista en el norte del país. Tampoco ha sido tema, es justo decirlo, de las instituciones académicas que de alguna manera definen la agenda de investigación en la región. Desde mi perspectiva, en estas regiones del norte de México –exceptuando, claro está, el estado de Chihuahua– lamentablemente falta mucho por contribuir con relación a los temas arriba mencionados –que lastiman fuertemente la vida cotidiana–. Lo que en este capítulo se enfatiza, es que no todo es resultado de ejercer la antropología: otras disciplinas –como el trabajo social– se aproximan a estos saberes para implementar los planteamientos de la teoría feminista en sus análisis. Así, se utiliza un método feminista con enfoque antropológico en los trabajos investigativos.

Parto de la idea de que en el sector académico mexicano se ha conformado este campo como un ir y venir entre activismo y academia, es decir, un cruce entre el activismo y la profesión: activistas de izquierda y activistas feministas convertidas en antropólogas o antropólogas comprometidas con el pensamiento y la acción feminista. Lo anterior lo han llevado a cabo las antropólogas a través de su vasto trabajo de investigación y sus aportaciones durante más de tres décadas. En este tiempo también se incluye la docencia, lo que ha conformado el amplio campo de eso que llamamos antropología feminista; todo ello nos muestra una manera particular no solo de investigar, sino de enseñar y aprender.

¿A qué se debe el poco desarrollo de una antropología feminista en la región? Esta es una pregunta cuya respuesta no voy a desarrollar en esta ocasión. Solo señalaré la ausencia, por más de treinta décadas, de escuelas de antropología y de antropólogas formadas desde los feminismos. También podemos hablar de sociedades e instituciones académicas conservadoras que no generan condiciones, ni otorgan elementos para el diseño de investigaciones que aporten a este campo del conocimiento y a los estudios feministas. A ello se suman las épocas y los contextos de antropólogas e historiadoras que no han abrazado la teoría feminista como mirada para su trabajo de investigación.

Para cerrar se puede hacer una afirmación: no existe antropóloga que desde la teoría feminista haya planteado solo el desarrollo del trabajo investigativo y la producción académica. Todo trabajo académico de investigación feminista, incluyendo el docente, acompaña un compromiso transformativo, una intervención social y un accionar político. Más allá de alianzas solidarias con las actoras sobre quienes se investiga, la antropóloga feminista es, además de una profesionista, una activista política: ya sea por participación, por acompañamiento, por su interés en dignificar la vida de quienes investiga, o bien, por sus escritos en los que denuncia las condiciones de exclusión y las violaciones a los derechos en contra de grupos diversos de mujeres.

Las antropólogas feministas, como lo vemos a través de las etnografías presentadas y sus autoras, no escriben fracturadas de sí mismas, tampoco separan el pensamiento intelectual de su propia experiencia: lo racional está vinculado con su emoción en los procesos de investigación que emprenden. Sin temor se comprometen, acompañan, gestionan y crean vínculos; rompen el viejo mandato de la antropología clásica que dicta tomar distancia y no involucrarse con 'los sujetos de investigación'. Son empáticas y aliadas de los grupos de mujeres con quienes producen conocimiento. Congruentes con el paradigma del feminismo, producen artículos académicos teóricos de reflexiones profundas; además de asesorar, acompañan la denuncia sobre violaciones a los derechos humanos y la dignidad de las mujeres.

Se puede concluir –a pesar de que en ocasiones las disciplinas y los campos de estudio compartan marcos teóricos– que lo que distingue a una antropología feminista de otras disciplinas y áreas de estudio –agrupados en el amplio campo de los estudios de género y de las masculinidades– es, sin duda, la propia definición del problema. A esto se suman las formas de aproximación, tanto al contexto como a las(os) actoras(es) 'objeto de estudio'; las formas y el lugar de colocarse para construir la relación investigadora-investigada; además del marco epistémico y la aproximación metodológica que ponen la mirada sobre lo cotidiano, lo íntimo, lo personal, lo que no se ve, lo que no se habla, así como lo que construye y deconstruye a 'la persona' con una identidad. El paradigma de las antropólogas feministas no solo define abordajes y metodologías de enunciación del problema, sino que pone a las mujeres en el centro de la investigación misma.

Referencias bibliográficas

Abu Lughod, Lila. 1990. Can There Be A Feminist Ethnography? *Women & Performance: a journal of feminist theory*. 5(1): 7-27.

Arenal, Sandra. 1986. *Sangre joven. Las maquiladoras por dentro*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Arteaga, Ana. 2022. Experiencias desde el proceso etnográfico colaborativo y feminista con organizaciones de mujeres indígenas. *Tabula Rasa*. (43): 243-268.

Bartra, Eli (coord.). 1998. *Debates en torno a una metodología feminista*. México: UAM-CSH.

Canevaro, Santiago. 2018. Trabajadoras domésticas indígenas y empleadores en el México Contemporáneo: cambios, continuidades y convergencias. Reseña del Libro *"Yo trabajo en casa". Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey* de Séverine Durin, 2017. *Encartes antropológicos*. (2): 268-276.

Ciudadanos en Apoyo a los Derechos Humanos A.C. (CADHAC). 2020. *En busca de nuestros amores*. México: CADHAC.

Castañeda, Patricia. 2012. Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de antropología social*. (36): 33-49.

De Barbieri, Teresita. 1984. *Mujeres y vida cotidiana*. México: SEP.

Delgado, Claudia. 2022a. "El trabajo de las mujeres en la actividad pesquera artesanal: historia, pandemia y pos-pandemia en algunas costas iberoamericanas". Ponencia presentada en el IX Congreso de la Red de Estudios de Género en el norte de México. Tijuana, Baja California. 13 y 14 de octubre.

_____. 2022b. "Los grupos de mujeres en redes sociales: dos casos de estudio sobre la reducción de las brechas digitales". Ponencia presentada en el IX Congreso de la Red de Género del Norte de México. Tijuana, Baja California. 13 y 14 de octubre.

_____. 2021a. Entre jaiba, camarón, sardina y erizo: mujeres en la producción pesquera y la reproducción social en el noroeste de México. *Revista latinoamericana de antropología del trabajo*. 5(12): 235-258.

_____. 2021b. Trabajadoras de la actividad pesquera: producción y reproducción social en las costas del noroeste de México. *Revista latinoamericana de antropología del trabajo*. 5(12): 1-23.

_____. 2020. "El papel de las mujeres en las actividades costeras-pesqueras del noroeste de México". Ponencia presentada en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Montevideo, Uruguay.

Denman, Catalina. 2008. "Prácticas de Atención al embarazo de madres-trabajadoras de una maquiladora en Nogales, Sonora, México". Tesis de doctorado. COLMICH. México.

_____. 1991. *Las repercusiones de la industria maquiladora de exportación en la salud: el peso al nacer de hijos de obreras en Nogales*. México: COLSON.

De Oliveira, Orlandina y Ariza, Marina. 2002. Transiciones familiares y trayectorias laborales femeninas en el México urbano. *Cadernos Pagu*. 17(18): 339-366).

Doode, Shoko. 1999. *Los claro-oscuros de la pesquería de sardina en Sonora. Contradicciones y alternativas para un desarrollo equilibrado*. México: COLMICH.

Durin, Séverine. 2020. "De razón y co-razón". En: *En busca de nuestros amores*. p. 6. México: CADHAC.

_____. 2017. *"Yo trabajo en casa". Trabajo del hogar de planta, género y etnicidad en Monterrey*. México: CIESAS.

_____. 2014a. "Etnización y estratificación étnica del servicio doméstico en el área metropolitana de Monterrey". En: Séverine Durin, María de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. pp. 399-428. México: Publicaciones de La Casa Chata-CIESAS-ITESM.

_____. 2014b. "Servicio doméstico de planta, embarazo y crianza. Dilemas y estrategias de las trabajadoras domésticas en Monterrey". En: Séverine Durin, María de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano.* pp. 269-292. México: Publicaciones de La Casa Chata.CIESAS-ITESM.

_____. 2009. *En Monterrey hay trabajo para mujeres. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas.* México: CIESAS-CRN-UNESCO-CDI.

Galindo, Karla. 2020. "La maternidad política en el grupo de las rastreadoras de El Fuerte". Tesis de maestría. UAS. México.

Goldsmith, Mary. 1992. Antropología de la mujer: ¿antropología de género, antropología feminista? *Debate feminista*. (6): 341-346.

González, Norma. 2016. "Mujeres indígenas rarámuri en la ciudad de Chihuahua: su construcción de género y etnicidad como universitarias". Tesis de doctorado. Universitat Autònoma de Barcelona. España.

Hernández, Rosalva. 2019. La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con "Las Rastreadoras de El Fuerte". *Abya-Yala: revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas*. 3(2): 94-119.

Jelin, Elizabeth y Feijoó, María. 1980. *Trabajo y familia en el ciclo de vida femenino: el caso de los sectores populares de Buenos Aires*. Argentina: Cedes.

Kral, Karla. 2006. Somos todo aquí y allá: trabajo reproductivo y productivo de mujeres en una comunidad transnacional en Chihuahua. *La ventana*. 3(24): 405-439.

Lara, Sara. 1995. "Las empacadoras de hortalizas en Sinaloa: historia de una calificación escatimada". En: Soledad González y Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. pp. 165-186. México: COLMEX.

Mendoza, Natalia. 2008. *Conversaciones en el desierto. Cultura y tráfico de drogas*. México: CIDE.

Mora, María. 2007. *Rezagando identidades. El referente laboral femenino en la ruta del tomate*. México: COLSAN.

Núñez, Guillermo. 2007. *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México: PUEG-UNAM-COLSON-Miguel Ángel Porrúa.

_____. 1999. *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: PUEG-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

Paré, Luisa. 1977. *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletariado agrícola?* México: Siglo XXI.

Rodríguez, Beatriz. 2003. "Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes. Las(os) triquis en la horticultura sinaloense". Tesis de doctorado. CIESAS. México.

Roldán, Martha. 1986. "Subordinación genérica y proletarización rural: un estudio de caso en el noroeste mexicano". En: Liliana de Riz y Gloria González,

La mujer y el trabajo en México (antología). pp. 199-238. México: Secretaría del Trabajo y Previsión Social.

_____. 1981. "Trabajo asalariado y condición de la mujer rural en un cultivo de exportación: el caso de las trabajadoras del tomate en el estado de Sinaloa, México". Ponencia presentada en el Seminario Tripartito Regional para América Latina sobre el Desarrollo Rural y la Mujer. Pátzcuaro, Michoacán, México.

Rooner, Lucila. 1981. "Las mujeres asalariadas en el cultivo de exportación: el caso del municipio de Ensenada, Baja California". Ponencia presentada en el Seminario Tripartito Regional para América Latina sobre el Desarrollo Rural y la Mujer. Pátzcuaro, Michoacán, México.

Salazar, Gilda. 1998. "Significados de la maternidad en obreras de la maquila: un estudio exploratorio en Nogales Sonora". Tesis de maestría. COLSAN. México.

_____. 1986. "Las obreras agrícolas en el cultivo de hortalizas. Estudio de caso en el Valle de Culiacán, En Culiacán, Sinaloa". Tesis de licenciatura. ENAH-INAH. México.

Stacey, Judith. 1988. Can there be a feminist ethnography? *Women's Studies International Forum.* 11(1): 21-27.

Valdéz-Gardea, Gloria. 2007. *"Soy pescadora de almeja": respuesta a la marginación en el Alto Golfo de California.* México: COLSAN.

Etnografía transfeminista: aportes críticos de una generación emergente al sujeto histórico del feminismo

Marisa G. Ruiz-Trejo[1]

Introducción

Este capítulo explora los aportes de una generación emergente de antropólogas, investigadoras y activistas que, desde perspectivas transfeministas, cuestionan las categorías binarias de género y dicotómicas de la sexualidad[2] que han estructurado tanto el pensamiento antropológico como los feminismos dominantes. Me propongo explorar algunos de los debates actuales de los transfeminismos, tanto en México como a nivel global, no desde una visión totalizadora, sino de un acercamiento parcial y selectivo a ciertas cuestiones que considero importantes de recuperar. El objetivo es contribuir a las discusiones conceptuales y epistémicas en torno al sujeto histórico del feminismo, así como a los conflictos teóricos sobre quiénes han sido, y quiénes podrían ser, consideradas sujetas legítimas del pensamiento y la investigación antropológica feminista.

A través del análisis crítico de etnografías e investigaciones recientes en contextos marcados por la violencia de género y la diversidad sexogenérica, se argumenta que el prefijo 'trans' no solo nombra experiencias identitarias, sino que también ofrece herramientas epistemológicas para desestabilizar las fronteras disciplinares y

---

1 Doctora en Antropología y Estudios Latinoamericanos. Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Chiapas.

2 *Binarismo de género* supone que solo existen dos géneros –hombre/mujer– y dos categorías fijas y opuestas –masculino y femenino–, definidos en relación al sexo asignado al nacer –hombre-masculino–; –mujer-femenino–, y establece que son opuestos, complementarios y naturales. La *dicotomía de la sexualidad* se refiere a la idea dominante de que solo existen dos orientaciones sexuales posibles: la heterosexualidad –atracción por el sexo/género 'opuesto'– y la homosexualidad –atracción por el 'mismo' sexo/género–. Esta lógica excluye o borra otras formas de deseo y orientación como bisexualidad, pansexualidad, asexualidad, entre otras.

políticas del conocimiento para abrir el camino hacia una etnografía transfeminista. El capítulo propone una *etnografía transfeminista* como práctica situada que amplía el sujeto histórico del feminismo en la etnografía, incorporando cuerpos, experiencias y saberes que han sido históricamente excluidos. Asimismo, ofrece una reflexión crítica sobre los conceptos de género y sexo, así como algunos ejemplos etnográficos en distintos contextos culturales que motivan a pensar en otros géneros posibles. Con esto, también se invita a imaginar alianzas críticas entre los estudios de género, los transfeminismos y las epistemologías decoloniales.

El trabajo aquí presentado forma parte de la colección "Antropologías hechas en México", la cual aborda debates contemporáneos de la disciplina, las trayectorias formativas y profesionales de antropólogas y antropólogos en diversas regiones del país, así como los desafíos éticos, metodológicos y políticos que enfrentan en sus campos de investigación. Dado que no todas las personas lectoras están necesariamente familiarizadas con las discusiones que aquí se presentan, inicio con algunas nociones introductorias que pueden facilitar la comprensión de las figuraciones, movimientos y prácticas feministas disidentes.

También se ofrecen algunas recomendaciones básicas que pueden ser útiles en el ámbito de la educación superior para contribuir al reconocimiento y la inclusión de estudiantes trans y no binaries en el campo de la antropología, en respuesta a las múltiples formas de exclusión que enfrentan –como la negación de sus pronombres elegidos o los obstáculos para la obtención de sus grados académicos–.

En algunas investigaciones previas analicé cómo el punto de vista de las antropólogas lesbianas, no heteronormativas, disidentes, no binarias y de múltiples géneros,[3] han contribuido al pensamiento filosófico, antropológico y feminista, y cómo la mirada disidente cambia la manera de construir conocimiento antropológico (Ruiz-Trejo 2022, 2023). Este capítulo busca dar continuidad a algunos debates conceptuales y contribuir al esclarecimiento de algunos términos epistemológicos empleados en la antropología.

De manera particular, se propone una reflexión sobre los aportes del pensamiento transfeminista, al que he tenido acceso a través de la investigación y el activismo en

3 *Lesbiana* refiere a mujeres –cis o trans– que sienten atracción afectiva o sexual hacia otras mujeres. Persona *no heteronormativa* alude a identidades, deseos o prácticas que no se ajustan al modelo heterosexual y binario predominante. *Disidente* designa a quienes desafían activamente las normas impuestas sobre género y sexualidad, ya sea desde lo político, lo corporal o lo epistémico. *No binaria* se refiere a personas cuya identidad de género no se encuadra exclusivamente en las categorías 'hombre' o 'mujer'. *De múltiples géneros* reconoce a quienes habitan, expresan o se identifican con más de un género, o bien, se sitúan fuera del binarismo de género, incluyendo experiencias culturales específicas como las de personas *muxes*, entre otras.

estos movimientos desde hace más de quince años. Además, algunas herramientas críticas expuestas en este capítulo invitan a desarrollar etnografías más cuidadosas, así como a fomentar investigaciones más compasivas y empáticas. En última instancia, se trata de ampliar nuestra comprensión del rol que asumimos como investigadoras e investigadorxs en la construcción del conocimiento antropológico.

En las últimas tres décadas, tanto en México como a nivel global, han proliferado etnografías centradas en documentar la violencia ejercida contra personas trans, no binarias y géneros diversos, así como investigaciones que registran, de forma rigurosa, procesos de emancipación, agenciamiento y resistencia frente a contextos necropolíticos. Este panorama etnográfico da cuenta, tanto de la violencia estructural como de las formas de resistencia de las disidencias sexogenéricas. Sus análisis resuenan con casos recientes y dolorosos que evidencian la persistencia de contextos hostiles hacia las identidades de género no normativas.

En México, la demanda de justicia en casos de crímenes de odio refleja las múltiples formas de acción que los movimientos transfeministas han desplegado en las últimas décadas. Estas luchas surgen del hartazgo ante las microviolencias cotidianas que enfrentan las personas disidentes de género, pero también como respuesta a las violencias extremas que han arrebatado la vida a un sinnúmero de personas, simplemente por su identidad de género, su apariencia física y su forma de vestir o de amar –muchas de estas muertes ni siquiera han sido registradas o contabilizadas de forma efectiva–. Dichas formas de ser, lejos de ser castigadas, deberían tener lugar en un mundo donde existir no implique condena a muerte.

Uno de los ejemplos más recientes se relaciona con el siguiente caso. El 13 de noviembre de 2023 fueron hallados los cuerpos sin vida de Ociel Baena y su pareja, Dorian Daniel Nieves Herrera. Ociel fue la primera persona no binaria en México en obtener un pasaporte con reconocimiento de su identidad de género y en ocupar un cargo dentro del Poder Judicial como magistrade del Tribunal Electoral del Estado de Aguascalientes. Ambes fueron objeto de amenazas y hostigamiento debido a su activismo por la visibilidad y los derechos de la comunidad LGBT+. Hasta la fecha, su caso no ha sido esclarecido de manera contundente. Ante ello, los movimientos trans y no binarios en México exigen que la investigación se realice con perspectiva de género, sin sesgos, y que se reconozca que le magistrade era una persona defensora de derechos humanos.

Por otro lado, hace unos años en un congreso, escuché a una investigadora afirmar que el género y la sexualidad de quien investiga no tiene ninguna relación con la producción de conocimiento científico. Por algún tiempo, los libros de antropología nos hicieron creer que esta afirmación es cierta: que ser mujer o ser una persona no binaria no modificaba de forma significativa la perspectiva desde la cual se investiga. Sin embargo, dicha afirmación parece provenir de los

mismos imaginarios que históricamente han atravesado, tanto a la sociedad como a la disciplina: imaginarios no solo androcéntricos, sino también cisgenéricos[4] y cisheterosexistas. Esto ha producido investigaciones en las ciencias antropológicas, cuyos resultados han sido sesgados hacia esos imaginarios dominantes.

Desde mi desacuerdo con estas visiones en las ciencias antropológicas, y motivada por la tristeza y frustración que provocan casos atroces como el cruel asesinato de Ociel Baena y de su pareja, así como los numerosos y cotidianos transfeminicidios, escribo este capítulo con el compromiso político de construir argumentos sólidos y rigurosos en el campo de la antropología, en torno a la variabilidad del género y la sexualidad. Aunado a la influencia que estas categorías ejercen en la manera de abordar los problemas, seleccionar los temas, diseñar metodologías, enfrentar dilemas éticos, entre muchos otros aspectos.

Ampliar sujetos y pronombres para la etnografía feminista

El androcentrismo, el etnocentrismo y el cisheterosexismo han sido ideologías impregnadas en muchos de los trabajos antropológicos del siglo XX. En su mayoría, los sujetos de la etnografía feminista han sido las mujeres (Castañeda 2015). Sin embargo, podríamos decir que los sujetos no cisheterosexuales, de géneros no binarios y no blancos, también podrían ser considerados en la etnografía feminista como sujetos privilegiados, pero escasamente encontramos investigaciones en los que su voz sea ponderada (Castañeda 2019; Ruiz-Trejo 2022). Entonces, ¿podríamos referirnos a una etnografía transfeminista? ¿Sería necesario agregar el prefijo 'trans'? ¿Qué se añadiría?

Es oportuno empezar por comprender la utilización de los pronombres de las personas trans.[5] Posiblemente el uso de 'él' para un hombre trans o 'ella' para una mujer trans sea adecuado, pero siempre es conveniente preguntar con qué pronombre se identifican las personas y no darlo por hecho, o bien, preguntar cómo les gustaría que nos refiriéramos a ellas. Por su parte, las personas no binarias y otros sujetos disidentes se identifican más allá de las formas binaristas y utilizan pronombres como 'elle', 'elles' o 'nosotres', acompañados de palabras como 'alguien', 'todxs', 'todes', entre otros. El uso correcto de los pronombres no debe ser una carga para las personas trans o no binarias, sino una responsabilidad

4 Esta palabra se relaciona con 'cisgénero', un término que se utiliza para diferenciar a las personas que se identifican con el mismo género con el que fueron asignadas al nacer, de las personas 'trans', quienes no se identifican con el género asignado al nacer.

5 La identidad y la expresión de género de las personas trans se diferencian de las que están típicamente asociadas con el sexo al que fueron asignadas al nacer. La necesidad de resistir al género asignado al nacer o experimentar otro género, ha producido múltiples discriminaciones y prejuicios.

de las personas que los utilizan para referirse a dichas personas. Esto debe ser, tal como ha explicado Dean Spade (2004: 95): "un proceso de toma de conciencia, más que una asunción basada en señales sociales que han sido inculcadas desde el nacimiento".

El uso de pronombres y marcadores no binarios como la 'e' –elle–, de manera alternada con la 'a' –ella– y el uso de la 'x' han sido un motivo de discusión a nivel social en las últimas décadas. Al generar una interrupción de la lengua para poder pronunciar el género de las personas diversas, se produce una ruptura en la estructura normativa y binaria. El uso de estos pronombres permite ampliar los imaginarios monolíticos y universalizantes del sujeto histórico del feminismo. Algunas personas prefieren el uso de la 'e' –persona no binarie–, otras continúan utilizando términos como 'mujer trans' u 'hombre trans', pero lo importante es respetar la autodenominación de cada persona y entender que dicha forma de nombrarse puede cambiar con el tiempo, inclusive varias veces –géneros fluidos–.

Otro ejemplo de la diversidad en las formas de nombrar el género fue impulsado recientemente por los zapatistas, específicamente por el *Escuadrón 421*, conformado por cuatro mujeres, dos varones y una persona que se identifica como *unoa otroa*. El uso de la terminación 'oa' reivindica identidades de género que desbordan las categorías normativas establecidas. En ese sentido, Xóchitl Leyva (2021) explicó cómo las comunidades zapatistas se han organizado frente a las violencias/guerra contra las mujeres y disidencias sexuales:

> el 2 de mayo de 2021 zarpó del puerto de Isla Mujeres (Quintana Roo, México) la embarcación rebautizada como "La Montaña". A bordo iba el Escuadrón 421 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), compuesto por cuatro mujeres, dos hombres y un *otroa*. Después de 47 días de navegar en el Océano Atlántico, la embarcación fondeó en el puerto de Baiona (Galicia, Estado Español) […] El tacón de la bota de la *compañeroa* Mariajose se posó en el espigón. Las cuatro mujeres mayas zapatistas en sus trajes tradicionales y con sus cubrebocas la secundaron mientras que los dos hombres zapatistas iban a la cola acuerpando la fuerza vital femenina y la fuerza de la diversidad sexo-genérica. Mensaje poderoso para el mundo. Mensaje poderoso para los pueblos (Leyva 2021: 8).

El uso de los pronombres en el contexto mexicano se ha diversificado, y tal como se ilustra en la cita anterior, los movimientos por la lucha de clase, la tierra y contra el racismo han adoptado *–abajo y a la izquierda–* las resistencias y rebeldías contra el patriarcado, el machismo y el cisheterosexismo. Lógicas que con frecuencia han sido reproducidas por una izquierda heteropatriarcal. Por otro

lado, en consonancia con lo que Dean Spade (2015) denomina la "vida normal",[6] en lugares como la Ciudad de México se lograron avances significativos: en el 2004, las personas trans obtuvieron el derecho a cambiar sus nombres para que coincidieran con su género en los documentos oficiales, y en el 2010 se reconoció el matrimonio igualitario.

En ese sentido, el *transfeminismo* –que ha acompañado, enriquecido e incluso hecho críticas de ciertas luchas– contribuye al campo de la antropología con una perspectiva distinta a las lógicas dominantes de entender el género. Etimológicamente, este término proviene de la combinación de dos componentes: 'trans' y 'feminismo'. De acuerdo con la Real Academia Española (s. f.), 'trans' es un prefijo de origen latino que significa "al otro lado de", "más allá de", "a través de".

Por su parte, el término 'feminismo' se refiere a distintas luchas en el campo teórico y los movimientos sociales por la equidad de género, la crítica al patriarcado, la transformación de las relaciones sociales opresivas, así como en contra todos los tipos de violencias. En este contexto, 'transfeminismo' se refiere a un conjunto de pensamientos, perspectivas, prácticas políticas, y movimientos amplios, heterogéneos y plurales de identidades múltiples –particularmente aquellas que trascienden o cuestionan el binarismo de género hombre/mujer asignado al nacer– que traspasan los límites del feminismo tradicional, abriendo nuevas posibilidades.

Según Sayak Valencia (2013), el transfeminismo se ha definido como:

> una articulación tanto del pensamiento como de resistencia social que es capaz de conservar como necesarios ciertos supuestos de la lucha feminista para la obtención de derechos en ciertos espacios geopolíticamente diversos, que, al mismo tiempo, integra el elemento de la movilidad entre géneros, corporalidades y sexualidades para la creación de estrategias que sean aplicables *in situ* y se identifiquen con la idea deleuziana de minorías, multiplicidades y singularidades que conformen una organización reticular capaz de una «reapropiación e intervención irreductibles a los eslóganes de defensa de la "mujer", la "identidad", la "libertad", o la "igualdad", es decir, poner en común "revoluciones vivas"» (Preciado 2009, como se citó en Valencia 2013: 112).

En relación con lo anterior, autoras del colectivo Medeak agregan que los *transfeminismos*, en plural, son "estrategias propias de defensa y gestión de la violencia, autogestión de la resistencia transfeminista contra la violencia machista

6 Esta idea se refiere a la forma en que la diversidad sexual es aceptada y normalizada en las sociedades de democracias liberales a través del consumo y de una cierta 'heteronormativización' de las identidades LGBT+ en espacios neoliberales y capitalistas.

o sexista" (Medeak 2013: 78). Por su parte, Itziar Ziga explica estos movimientos como: "una actualización más, aquí y ahora, de la radicalidad del feminismo. Una actualización efervescente, bulliciosa, prometedora, ilusionante, que está sucediendo y, por tanto, podemos presenciar y vivir" (Ziga 2013: 83). Asimismo, la autora expone que los transfeminismos han "traído en los últimos años a multitud de criaturas de todo pelaje, bárbaras, listísimas, entusiastas que se identifican como feministas" (Ziga 2013: 83).

Además, colectivos como Migrantes Transgresoras exponen que:

> Las luchas transfeministas se desprenden de los modos patriarcales y heteronormativos y se posicionan como antirracistas, anticapitalistas y decoloniales. Dicho de otra manera, las políticas transfeministas no pretenden gestionar identidades políticas estáticas, sino que insisten en posiciones autocríticas dentro del propio movimiento y abiertas a otros procesos: cuerpos otros, epistemes otras, sexualidades otras (Rojas y Aguirre 2013: 134).

Los términos de la revolución del género en la etnografía

Una guía de términos necesarios para practicar una revolución del género en etnografía, podría ser el libro *Transgender History: the roots of today's revolution* de Susan Stryker (2017). En este se incluyen explicaciones generales sobre términos como: género binario, sexualidad, cisgénero, acrónimos LGBT+, travesti, expresión de género, identidad de género, pronombres neutrales de género, género no conforme, *queer*, no binario, intersex, género fluido, roles de género, *drag queen*, *drag king*, entre muchos otros, cuya explicación y análisis exceden el objetivo de este capítulo. Aunque esta guía está enmarcada en el contexto anglosajón, puede tener resonancias en el contexto mexicano.

Si de revolución del género en etnografía se trata, el término *trans**, de acuerdo con Daniel Ìgbín'bí Coleman: "tiene un sinfín de posibilidades y de realidades de géneros", "otras creatividades e invenciones de género sin nombre aún", "entre otras rupturas que retan al binomio `hombre-mujer´" (2019: 223).

Además, en el libro *Refusals and reinventions: engendering new Indigenous and Black Life across the Americas*, Coleman (2024) expone cómo personas afrodescendientes e indígenas en el sur de México –particularmente en Chiapas y en el sur de los Estados Unidos– rechazan las violencias coloniales, raciales y de género a través del arte, la *performance* y la pedagogía decolonial; a la vez, reinventan mundos múltiples desde una lógica pluriversal inspirada en el lema zapatista "un mundo en que quepan muchos mundos". Con base en

cuatro estudios de caso que abarcan luchas creativas y activismo transfeminista y antirracista, Coleman (2024) analizó cómo estas prácticas insurgentes, tanto en Chiapas como en Carolina del Norte, sirven como herramientas de reexistencia, dignidad y transformación intergeneracional.

Por otro lado, desde hace algunos años los movimientos trans en México han comenzado a utilizar con menos frecuencia los términos 'transgénero' y 'transexual', ya que estos se han utilizado para diferenciar un tránsito con hormonas o intervención quirúrgica, de una transición sin estos recursos. En ese sentido, utilizar dichos términos incide en una representación dicotómica del sexo asociado a la biología, y el género asociado a la construcción sociocultural –asuntos que abordaremos en el siguiente apartado–. Por eso, se ha optado por utilizar la noción *trans* sin necesidad de especificar el tipo de tránsito, y con el entendimiento de que tanto género como sexo son construcciones socioculturales.

Otro elemento importante para repensar la etnografía feminista es el término *queer,* una palabra del inglés utilizada anteriormente como un insulto para discriminar como 'raras' a las personas disidentes del género y la sexualidad. El término *queer*, poco a poco ha sido reapropiada por las propias comunidades que se sienten identificadas con este término. Así, lo que antes era una injuria, actualmente es un campo de estudios y una lucha contra la LGBTfobia, entre otras violencias.

La palabra *queer* ha sido importada al contexto mexicano, no obstante, como anglicismo no siempre ha sido entendida y aceptada en todos los círculos. En algunos casos, se ha optado por hispanizar el término y en su lugar utilizar 'cuir' para referirse a quienes habitan los márgenes de las identidades sexogenéricas, más allá de las políticas tradicionales de la identidad, normativas y monolitizadoras (Falconí, Castellanos y Vitteri 2014). Tanto *queer* como cuir son términos de resistencia encarnada.

Hasta hace relativamente pocos años, términos relacionados con identidades sexogenéricas disidentes eran escasamente mencionados en los congresos de antropología y en las instituciones de educación superior en México. Sin embargo, en la última década estas identidades han comenzado a ocupar un lugar más visible y legítimo, tanto en las ponencias académicas como en las políticas educativas, evidenciando un cambio paulatino en las estructuras del saber institucional. Este avance, aunque aún desigual, refleja los efectos de las luchas colectivas por el reconocimiento y la inclusión, así como una transformación en los marcos epistemológicos desde los que se produce conocimiento.

Desde México: una revisión del concepto de género y sexo

Determinar la concordancia sexogenérica de una persona es un asunto complejo: como con la idea de raza, nos encontramos ante una concepción social y no frente a un resultado de la naturaleza. 'Mujer' se asocia frecuentemente a diferencias biológicas irrefutables, según un sexo al que se le da una significación fisiológica. La aflicción por determinar el sexo y el género en las sociedades contemporáneas ha generado múltiples barreras y obstáculos para las personas trans, géneros no binarios e identidades *queer,* negras, prietas, cuir, disidentes de los pueblos originarios, entre otras identidades diversas.

En esa línea, en *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Anne Fausto-Sterling (2006) –bióloga y filósofa feminista– nos invitó a problematizar algo tan aparentemente 'obvio' como 'ser varón' o 'ser mujer'. Su libro cuestionó profundamente el supuesto sistema universal que distingue únicamente entre dos sexos, señalando que este modelo binario resulta insuficiente para abarcar la complejidad del espectro de la sexualidad y la identidad de género. A partir de ello, nos invitó a interrogarnos: ¿existen acaso otras formas de identificarse que escapan a estas categorías rígidas? ¿Qué significa ser varón o ser mujer? ¿Es la identidad de género algo fijo e inmutable, o se trata más bien de una construcción social e histórica? ¿Qué criterios se utilizan, y quién los decide, para determinar quién es mujer o quién es hombre?

La obra de Fausto Sterling (2006), también puso en evidencia el profundo interés de ciertas instituciones en ejercer controles sobre el sexo mediante prácticas como los exámenes cromosómicos o la vigilancia médica sobre los cuerpos intersex. ¿Por qué tanta obsesión institucional con definir el sexo a través de marcadores biológicos? ¿Qué dice esto sobre los límites sociales de lo que se considera 'femenino' o 'masculino'? Casos como el de personas con insensibilidad a los andrógenos[7] cuestionan las nociones esencialistas de género: ¿esas personas son 'menos mujeres'? ¿No tener útero u ovarios impide serlo? Y qué decir de quienes tienen ovarios poliquísticos, producen altos niveles de testosterona o presentan hirsutismo. ¿En qué momento se decide que esas características las alejan de 'ser mujeres de verdad'?

En el otro extremo, ¿tener pechos grandes te hace menos hombre? ¿Por qué se asume que feminidad y masculinidad son polos opuestos, cuando en realidad muchas personas encarnan experiencias corporales, afectivas y sociales que atraviesan o combinan ambas dimensiones? ¿Qué espacio dejamos para los varones que no encajan en los ideales de masculinidad dominante? Estas preguntas no solo

7 Personas con cromosoma XY, apariencia femenina, ausencia de menstruación, testículos no descendidos y células que no reconocen la testosterona.

cuestionan las definiciones tradicionales, sino que también exponen la violencia simbólica y material que implica forzar los cuerpos y las identidades a ajustarse a un sistema binario cada vez más obsoleto.

En relación con lo anterior, los estudios críticos feministas de las ciencias y los estudios transfeministas nos han enseñado a ampliar nuestros imaginarios sobre las políticas del género y de la sexualidad, así como a concebir que, declarar la existencia única de dos géneros y dos sexos, puede resultar equívoco. Hacer controles de sexo dualistas puede resultar peligroso –incluso para las propias personas que realizan dichos exámenes–, debido a que puede darse el caso de que ni ellas mismas cumplan con los parámetros rígidos propuestos para determinar qué es una mujer y qué es un hombre. Por eso, es necesario señalar que la referencia a dos géneros –hombre/mujer– y dos sexos –masculino/femenino– contribuye a esencializar diferencias, dicotomías y reforzar asimetrías, ya que obliga la correspondencia entre sexo y género.

De manera, general los estudios transfeministas han contribuido a desmontar las siguientes ideas:

a) El sexo no es binario, ni es igual a biología. Tanto en los estudios médicos como en las teorías antropológicas dominantes, se ha tendido a ubicar el 'sexo' en el ámbito de lo biológico, y el 'género' como una construcción sociocultural. En parte porque "todavía se asume que el sexo es binario [(XX/XY; macho/hembra)] y fácilmente determinable a través de análisis biológicos" (Lugones 2008: 84).

b) Sin embargo, pensadoras transfeministas y decoloniales como Oyèrónké Oyěwùmí y María Lugones han cuestionado esta separación, al señalar que tanto el 'sexo' como el 'género' forman parte de un mismo entramado ideológico binario, producto de una lógica colonial y occidentalocéntrica (Oyěwùmí 2007; Lugones 2008). Así como las políticas de control racial han sostenido los imaginarios coloniales y racistas, las políticas de control del 'sexo' han nutrido los imaginarios cisgénero y biologicistas. En este sentido, Oyěwùmí (2007: 37) advierte que "durante siglos, la idea de que la biología es destino —o mejor aún, que el destino es biológico— ha sido esencial en el pensamiento occidental".

c) Cuestionamiento de las nociones de 'sexo' y 'raza' como dimensiones biológicas. Ambas categorías fueron construidas e impuestas como naturales, para controlar poblaciones colonizadas y generar "zonas de lo humano" y "zonas de lo no humano" (Lugones 2008). Sin embargo, ambas son construcciones socioculturales, por ello ha sido necesario romper con las nociones cartesianas de los dualismos de cuerpo/mente y naturaleza/cultura: la historia dominante

relata que 'hombre' es a 'mente' y a 'cultura', lo que 'mujer' a 'cuerpo' y a 'naturaleza'.

d) Erradicar la idea dominante de que 'género' y 'sexo' son categorías opuestas.

e) Repensar algo tan aparentemente 'obvio' como qué significa 'ser varón' o 'ser mujer'. Declarar que existen únicamente dos géneros y dos sexos, puede resultar impreciso. La referencia a dos géneros –hombre/mujer– y dos sexos –masculino/femenino– contribuye a esencializar diferencias y dicotomías, así como a reforzar asimetrías, pues obliga la correspondencia sexo/género.

f) María Lugones explica que estas formas binaristas y dicotómicas contribuyen a "la colonialidad del género", que ha operado en una gran parte de la población mundial que no encaja prolijamente dentro de las categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad (Lugones 2008: 84). En particular, explica cómo esta opresión colonial ha operado sobre las personas intersex, quienes frecuentemente han sido forzadas a adecuaciones binaristas del 'sexo' a través de cirugías y tratamientos hormonales.

g) Deconstruir la noción universalizante y homogeneizadora de la experiencia de 'ser mujer'. En las sociedades poscoloniales contemporáneas, como es el caso de México, la diversidad de formas de entender dicha experiencia es amplia e interseccional con raza, clase, género y sexualidad: mujeres de pueblos originarios diversos, *ants*, *nigulha*, *sihuatl*, afrodescendientes, lesbianas, mujeres trans, personas intersex, personas mestizas, cismujeres, heterosexuales, sujetos de piel clara, morenos diversos, así como de personas que no se sujetan a identidades binaristas –*antzwinik*, *winikantz* o *anzilón en bats'i k'op*, *muxhe*, *nguiu* en *binizaa'*, migrantes lesbianas y no-binarixs, trans afrodiaspóricxs, entre muchas otras–. Por ello, es necesario "considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del 'sexo' y el 'género' bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado" (Lugones 2008: 85).

   En ese sentido, existen amplias discusiones dentro de las antropologías feministas sobre qué significa ser mujer y quién puede llegar a serlo. El pensamiento *terf* –por sus siglas en inglés, *trans exclusionary radical feminist*– ha tenido presencia en México y ha permeado de manera reducida en los feminismos académicos; además, existen algunas teóricas y activistas del movimiento lésbico que suscriben la idea de 'sexo biológico', por lo que no reconocen la experiencia de las 'mujeres trans'. No obstante, la idea de que existe un 'sexo biológico' por naturaleza, reproduce nociones homogeneizantes y monolíticas de pensar a las 'mujeres', y reafirma la idea dominante de 'raza biológica'.

En México, todos estos debates no han sido ajenos. Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2018) han analizado las distintas controversias en torno al cuerpo trans y han hecho una clasificación de tres debates controversiales actuales: "el embate del feminismo trans excluyente, el debate en torno a infancias trans y, finalmente, en favor de la despatologización" (Guerrero y Muñoz 2018: 72).

Además, estas autoras han dado cuenta de los asesinatos violentos hacia mujeres trans en México –a quienes frecuentemente "nadie ha llorado"–. Así, han concebido los transfeminicidios como:

> una instancia más de un tipo de violencias que se dirige hacia las mujeres trans y que si bien tienen su expresión más cruda en el asesinato, incluye otro tipo de violencias, una cadena de violencias, que precisamente va vulnerando a estos sujetos. Estas violencias no son accidentales y tampoco se circunscriben a una única esfera, éstas son violencias estructurales presentes en los ámbitos culturales, sociales, políticos y económicos (Guerrero y Muñoz 2018: 73).

Por su parte, Lu Ciccia –investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM– publicó recientemente *La invención de los sexos* (2022), una obra en la que analiza las aportaciones de los estudios críticos feministas sobre la ciencia y de los estudios transfeministas, para desmontar los mitos del discurso científico sobre la diferencia sexual. En su análisis, cuestiona el binarismo de género basado en la genitalidad, las hormonas, la genética y el cerebro, y propone una relectura revolucionaria que reconoce la complejidad y diversidad de los cuerpos.

Complejidad de género y diversidad cultural

El término trans no es el único que se ha utilizado para referirse a las prácticas de género. Existen ejemplos en distintos grupos culturales que podrían asociarse al término trans y no binario. En esa línea, existe una enorme variedad de identidades de género y términos específicos que podemos encontrar de acuerdo con la diversidad étnica y cultural. Algunos ejemplos son: en Estados Unidos y Canadá varios grupos indígenas utilizan el término *two spirit*; en la India se utilizan los términos *hijra, khusra, khoti, chakka* y *aruvani,* asociados a tradiciones religiosas y a la espiritualidad; en la Polinesia *mahu* (Martín 2006); en Nicaragua, de manera cariñosa, *cochón* y *cochona* para referirse a sí mismos y a otras personas de la diversidad –este término proviene del náhuatl *cuylon*– (González-Rivera y Kampwirth 2021).

En el contexto garífuna de Honduras encontramos términos como *magusi, hiñaru to hisietu houn hiñaruñu* o *hiñaru to hisiehabutu houn hiñaruñu*. Asimismo, hablantes del español en sus diversas variantes utilizan vocablos procedentes de idiomas africanos –mantenidos y resguardados en los sistemas espirituales afrodiaspóricos– tales como *masisi, madivin*, *mati*, *alacuatas*, *addoddis*, *meretresas*, así como la denominación de la masculinidad *tiguere* desde una perspectiva trans y feminista (Ruiz-Trejo y Mitjans 2023), entre muchas otras formas de nombrarse.

Por otra parte, el término 'enchaquirado' se utiliza en algunas zonas de Ecuador y de Perú para nombrar la presencia de otras masculinidades. Kimy Rojas Miranda (2019), doctore en antropología, activista antirracista, decolonial y transfeminista, señala la presencia de hombres ornados con atuendos con chaquiras en la costa sur del Ecuador desde antes de la colonia (Rojas 2019).

> "Enchaquirado" es un término que contribuye a entender "la heterosexualidad como una invención de la colonia" y también "el sistema de la modernidad colonialidad que impera en nuestros países, pero, al mismo tiempo, hacer una crítica […] al propio movimiento indígena cuando, en cierta manera, nos negaba (Rojas 2019: s. p.).

Cabe mencionar otras formas que desafían las normatividades del género. Tal como explica Aurelia Martín Casares (2006: 57) existen "las mujeres piegan de Canadá con características del estereotipo del género masculino"; "matrimonios entre mujeres en los grupos subsaharianos" (Carrier y Murray 2001, como se citó en Martín 2006: 58) y "alianzas entre mujeres en los pueblos *nuer*, *lozi* y *zulú*" (Gluckman 1950, como se citó en Martín 2006: 146). En otras partes de América Latina existen lesbianas feministas *maya k'iche'* (Gómez 2012), lesbianas aymaras (Paredes 2008), así como disidencias sexuales en contextos populares: tortilleras, locas, brujas y fuertes, entre otras (González 2018).

La antropología de género, según Aurelia Martín, también ha realizado acercamientos a las identidades *queer* y no binarias, así como a varias tradiciones religiosas que reconocen los roles de género alternativos asociados a la espiritualidad. Entre estas se cuentan: la tradición hinduista y las comunidades *inuit* "en donde la identidad generizada no está en función del sexo asignado al nacer, sino de su 'alma-nombre'" (Héritier 1996, como se citó en Martín 2006: 39); los "*Boy-wives* y *female-husbands* en el África subsahariana (Roscoe y Murray 2001, como se citó en Martín 2006: 60) y "los sambia de Nueva Guinea con homosexualidad masculina institucionalizada y con la femenina innata" (Herdt 1981, como se citó en Martín 2006: 60).

En el caso de México, existe una enorme diversidad de términos: en Oaxaca, *muxes* (Miano 2001; Gómez 2004, 2016; Avendaño 2024, 2018; Terrícoles 2018); en

distintas zonas de los Altos de Chiapas, *antswinik*, *winikantz, anzilón* y *kuruzal antsetik* (Hernández, Marcial y Moreno 2020; Ruiz-Trejo y Mitjans 2021; Leyva 2021); en el municipio de Chiapa de Corzo también existe la tradición de los *chuntaes* durante la Fiesta Grande, así como identidades *queer* en contextos de diversidad cultural como San Cristóbal de las Casas, identificadas por investigadorxs como Coleman (2019) y Muñoa (2025), entre muchos otros términos.

José Luis Muñoa ha identificado *mampo* y *mapoui* en lengua chiapaneca, equivalente a "homosexual, hermafrodita, prostituta, perdida"; en tseltal los términos *xichoc* y *antzilquebanighon*, equivalente a "homosexual masculino, mujer que tiene sexo con mujer". En tsotsil se encuentra *antsilol, antsilvinik, vinikants* ó *ants/vinik lek, statsubets svinikelik* parecido a "querido, mujer-hombre, hombre-mujer o mujer masculina"; en ch'ol encontramos *pech, wiñik yik'oty wiñik* o *ixik yik'oty ixik,* aproximado a "pato, afeminado, hombre que gusta de hombre o mujer que gusta de mujer"; en mam se encuentran las palabras *tzeqa xinq* y *tzeqa xuj,* equivalentes a "hombre que gusta de hombre, mujer que gusta de mujer". En zoque también se identifican *pätsämbäwe, usinh yomü* y *jaya yomo,* aproximado a "homosexual masculino, puto, mampo, gay, afeminado, que parece mujer, mujer-hombre, homosexual, travesti" (Muñoa 2025: 45).

Hasta aquí, hemos analizado la importancia de reconocer las múltiples formas de nombrar las identidades sexogenéricas disidentes en distintos contextos socioculturales. Nombrarse desde una lengua, una historia o una lucha específica, como *muxhe,* trans, *mampo*, cuir, travesti o dos espíritus, implica afirmar modos propios de existencia que con frecuencia desbordan las normas impuestas.

Reconocer esta diversidad abre la posibilidad de un diálogo epistemológico en la etnografía, respetuoso de las formas de autodenominación con las que personas y pueblos entienden, viven y transforman el género, al tiempo que se reconoce su derecho a la autodeterminación. Esta pluralidad de conceptos merece un análisis más cuidadoso y amplio, que contribuya al reconocimiento de la variabilidad cultural y política de los grupos humanos.

Las personas trans, no binarias y disidentes en antropología

En México, el trabajo de Angela Alfarache (2001) ha sido un referente para exponer la relación entre antropología feminista e identidades lésbicas, pero aún hace falta mucho trabajo de reconocimiento a las identidades trans y no binarias. Si el lesbianismo ha sido relativamente invisibilizado en la sociedad mexicana y la homosexualidad todavía sigue siendo estigmatizada en muchas partes del país, las identidades trans y no binarias son apenas nombradas y entendidas –así como bastante perseguidas y criminalizadas–.

En el campo de la antropología en México, el interés por dilucidar en el trabajo empírico y de análisis una perspectiva con nuevas preguntas acerca de categorías como personas trans, no binarias, lesbianas, *queer*, cuir y disidentes de género, ha estado presente con más frecuencia a partir de la década de 1970, pero no ha sido hasta las últimas dos décadas que el acervo etnográfico ha crecido considerablemente.

En el artículo "Las mujeres lesbianas y la antropología feminista de género", Ángela Alfarache (2001) explica que el lesbianismo y la homosexualidad femenina y masculina fueron abordados en antropología –a principios de siglo XX– con relación a fenómenos religiosos como el shamanismo, pero "a partir de la década de los treinta y cuarenta se reportan en las etnografías, de manera más concreta, fenómenos como el travestismo, los cambios de roles por los matrimonios entre personas del mismo sexo" (Alfarache 2001: 1).

En ese sentido, fue apenas a principios del siglo XXI que la investigación etnográfica comenzó a centrar sus intereses con más fuerza en las experiencias homosexuales, bisexuales y transgénero. Posiblemente el trabajo *Hombre, mujer y muxe en el istmo de Tehuantepec*, de Marinella Miano (2002) sea uno de los primeros libros etnográficos en el país sobre vida homosexual y trans en Oaxaca.

La *etnografía feminista* ha permitido la inclusión de voces de las mujeres. Por tanto, si habláramos de una *etnografía transfeminista* se trataría de ponderar las voces de las personas trans y disidentes sexogenéricas, y se incentivaría a considerar los pronombres mencionados líneas arriba. Pero, sobre todo, a romper con el sistema rígido de género, con el androcentrismo y con el etnocentrismo que arruinan la capacidad de imaginar otras formas posibles de nombrarse y de existir.

La visión androcéntrica, en el caso de la etnografía, se puede identificar cuando se aplican acríticamente las concepciones hegemónicas del género y el presupuesto de la existencia de una 'naturaleza del sexo'. Algunos cuestionamientos clave de las antropólogas transfeministas podrían ser: 1) la ruptura con la noción representacionista del conocimiento; 2) el cuestionamiento del individualismo epistémico; 3) la relevancia del sujeto y la subjetividad en la producción del conocimiento; 4) la recuperación del conocimiento encarnado y experiencial; 5) el carácter transformador y activista de las epistemologías feministas: conocimientos parciales/situados, comprometidos y responsables; 6) las epistemologías de la ignorancia; 7) la puesta en práctica de la reflexividad fuerte, entre otros (Ruiz-Trejo y García 2018). Además, la etnografía feminista crítica y transfeminista puede recurrir a: 1) la inter/transdisciplinariedad, 2) la interseccionalidad, 3) la circulación radical de conocimiento y 4) la colaboración intertextual e intersaber (Ruiz-Trejo 2020: 29-34).

Por otra parte, la invisibilidad de las mujeres trans y de las personas no binarias en la disciplina, se da en la tradición canónica de invisibilizar el género de 'las mujeres', pero también los otros géneros múltiples y variados que la etnografía transfeminista ha documentado a lo largo del tiempo. En ese sentido, si pudiéramos nombrarla transfeminista, una de las características de la etnografía sería responder a las demandas de los movimientos y luchas de lo que Simone de Beauvoir (1949) llamó el "segundo sexo", pero que hoy podemos reconceptualizar en una enorme gama de posibilidades sexogenéricas. Entonces, en etnografía sería importante tomar en cuenta que no todas las personas deben de parecerse a un género específico –masculino o femenino– con el que son llamadas, que el género no es fijo y que puede cambiar con el tiempo (Spade 2004: 95).

De esta manera, podríamos considerar la etnografía transfeminista como una manera de complementar las posibilidades de ser 'mujer', ser 'hombre' o ser lo que sea que seamos. En ese sentido, surge la siguiente interrogante: ¿por qué tendríamos que limitarnos a dos géneros? La *etnografía transfeminista* ha logrado realizar investigación más allá de los sistemas rígidos de género. Por tanto, quienes practican la etnografía transfeminista se caracterizan por concentrarse, no únicamente, en la situación de las mujeres, sino hacer análisis más agudos de la manera en que opera el reconocimiento y la redistribución de los cuerpos generizados.

Las personas trans y no binarias, presentes desde los inicios de los movimientos feministas y del campo académico, han ido construyendo un *corpus* teórico y una práctica política transgresora con múltiples y heterogéneas trayectorias. La antropología transfeminista ha sido consciente de que las personas trans y las personas no binarias son diferentes entre sí, y que el significado de estas identidades varía según la cultura y el contexto histórico. La particularidad de las etnografías con aspectos relevantes para los estudios transfeministas, es que han sido producidas por académicxs, por personas trans, *queer*, *muxes* y no binaries en México (Gómez 2004, 2016; Avendaño 2024, 2018; Terrícoles 2018).

Luchas transfeministas en antropología

La influencia de las luchas, las reivindicaciones y los cambios en los movimientos feministas han impactado fuertemente en la manera de producir etnografía feminista. Sin duda, los debates sobre lenguaje inclusivo no han sido ajenos al campo de la antropología, cuyas influencias se ven reflejadas en las nuevas formas de plantear etnografía feminista por académicxs de las comunidades LGBT+, *queer*, cuir –entre otras formas– más allá de estas nomenclaturas.

No todos los problemas e intereses de lxs académicxs LGBT+ se relacionan con las búsquedas en etnografía feminista, sin embargo, muchxs académicxs LGBT+ en México han vinculado sus propias experiencias políticas y personales a sus trabajos académicos, y algunxs se han definido como feministas. De hecho, uno de los puntos que caracteriza la etnografía transfeminista es el lugar que ocupa la reflexividad como un aspecto importante de los dilemas *insider/outsider*. Para muchas de las antropólogas transfeministas de las nuevas generaciones que están practicando este tipo de etnografía en México, las teorías del punto de vista son sumamente importantes para la ubicación epistemológica.

La importancia de nombrar la posición desde la que se enuncian las antropólogas, en términos de su relación con el proyecto de investigación o con la comunidad con la que trabajan, ha creado un punto de inflexión en las discusiones sobre la producción de conocimiento antropológico, debido a que cada vez encontramos más trabajos con reflexiones sobre cómo el contexto personal de cada antropóloga puede influenciar la investigación de acuerdo con su género, sexualidad, clase, raza, nacionalidad y etnicidad.

En México, las luchas transfeministas surgieron con mayor visibilidad a principios del siglo XXI, y en antropología se han convertido en una crítica a la estructura social y epistémica de la ideología binaria. Los transfeminismos han construido argumentos contra el sistema rígido de género –hombre/mujer, femenino/masculino, etc.– como una forma única de organización social y han motivado que los trabajos etnográficos puedan repensar estas categorías de forma más plural e interseccional.

No obstante, ya desde la década de los ochenta del siglo XX, temas como las identidades, los derechos trans, la pornografía, el trabajo sexual, el BDSM[8] o el VIH, sacudieron fuertemente los debates feministas. Por otro lado, en la década de los noventa la teoría *queer* –impulsada en los Estados Unidos por movimientos trans afroamericanos, chicanos y migrantes– planteó fuertes controversias dentro de las organizaciones feministas relacionadas con la sexualidad (Davis y Craven 2016). Debates que impactaron, años más tarde, en las discusiones sobre géneros fluidos, activismos trans, esencialismos de género, entre otros temas, en México y en América Latina.

En los últimos años, en toda la región latinoamericana un grupo reducido de feministas radicales ha mantenido una fuerte oposición a las políticas de liberación trans, negando con ello las intersecciones entre el feminismo, las identidades trans y no binarias. Esto ha sido un tema de interés para algunxs investigadorxs

8 Por sus siglas en inglés se refiere a: *Bondage and Discipline, Dominance and Submission, Sadism and Masochism*.

transfeministas, quienes han analizado las particularidades de la irrupción de las amenazas transfóbicas en Argentina, México, España, Inglaterra, Italia, entre otros lugares (Cabral, Eloit, Paternotte y Verloo 2023; Guerrero y Stone 2023; Platero 2023). A pesar de esto, los movimientos transfeministas han logrado impulsar reflexiones para deconstruir las fronteras binaristas y crear otras maneras más amplias de pensar el género, enfatizando las múltiples maneras de ser 'una mujer'.

Todos estos debates han tenido cierta influencia en las nuevas generaciones de antropólogas transfeministas, quienes han mostrado la importancia del uso del lenguaje y de la escritura como algo crucial en la etnografía; además han postulado que el discurso no es neutral ni objetivo y, sobre todo, que las redes académicas, de amistad y activismo sostienen el trabajo cuando este es más duro (Castañeda 2023).

Por otro lado, los debates transfeministas no se han reducido al campo de la sexualidad, sino que se han extendido a otros ámbitos relacionados con: sistemas de partidos políticos, participación política y formas de gobierno (Jiménez 2017); racismo y transfobia (piña 2017, Aguirre 2014); migraciones transnacionales (Falconí 2014, Betemps y Egaña 2019); economía, medios de comunicación y redes sociales (Halberstam 2011, 2018a, 2018b); ecofeminismos, ecopoéticas e "indigeneidad"[9] (Coleman 2024); gentrificación, gordofobia, diversidad funcional, capacitismo, estudios *crip-queer*, estudios antiespecistas, literatura, teorías trans humanistas, marxismo trans, lucha de clases, producciones culturales, deportes y videojuegos (Sola y Urko 2013), crítica a la pornografía dominante (Egaña 2018), entre otros muchos asuntos (Ruiz-Tagle y Egaña 2018).

Los debates de Paul B. Preciado (2008, 2011), con su discurso feminista "pro-sex",[10] promovieron análisis sobre la libertad sexual, la postpornografía, las nuevas iniciativas *drag king,* así como la biopolítica del género (Preciado 2007). Por su parte, Virgine Despente (2018) difundió la teoría *King Kong* sobre las acciones liberatorias de mujeres y personas disidentes que han vivido agresiones y violaciones sexuales, con el fin de proponer una crítica feroz al patriarcado, a los mandatos de género y a las formas normativas de sexualidad.

La lectura de textos clave como *El regimen heterosexual y la nación* de Ochy Curiel (2011), así como de Lucas Platero (2023), Giusepe Campuzano (2008), María Galindo, (2017), entre otros, ha abierto discusiones importantes sobre los cuerpos, el género

9 *Indigeneity*.

10 "Pro-sex" es una corriente dentro de los feminismos y de los estudios sobre sexualidad, que reivindica la sexualidad como una dimensión positiva, diversa, libre y potencialmente empoderadora para las personas, especialmente para las mujeres, personas trans y disidencias sexogenéricas.

y las sexualidades disidentes. Además, el colectivo de *Migrantes transgresorxs* y el colectivo *Ayllu* han constituido espacios reflexivos y de producción de conocimiento experiencial en la intersección entre género, sexualidad, clase y raza (Rojas y Aguirre 2013; Rojas y Godoy 2017; Colectivo Ayllu 2018).

Nuevas metodologías y herramientas creativas para investigar

Durante mucho tiempo, hablar de homosexualidad era equivalente a enfocarse en los varones, además, pocas mujeres se concebían como capaces de amar y de tener mutualidad o un sistema de apoyo compartido con otras mujeres (Lorde 2007). La etnografía feminista nos mostró las posibilidades de existir de las mujeres en distintas épocas (Castañeda 2015).

Desde Margaret Mead hemos visto los fragmentos de culturas como las de Samoa, en la Polinesia, en donde los roles eran distintos y la etnografía sirvió para registrar, con cierto aire etnocéntrico, las prácticas homosexuales entre grupos de muchachos y de muchachas, muchachos "de aspecto ligeramente afeminado, hábil en labores de mujeres, y (…) [con] impulso homosexual" y "mujeres jóvenes que cautivaban la imaginación" de otras mujeres (Mead 1971: 45, 75, 86 y 95).

Desde aquella época, y aún más en las nuevas generaciones de antropólogas, se viene reflexionando sobre la importancia de la confidencialidad en las comunidades cuya 'salida del armario' supone riesgo y peligro. Así, la etnografía feminista ha promovido distintos tipos de metodologías para generar acercamientos más amigables y cercanos con las mujeres; pero si de etnografía transfeminista se trata, seguramente el trabajo de grabar entrevistas semiestructuradas no siempre servirá. En cambio, conversaciones más causales –sin la necesidad del registro sonoro– y realizar trabajo de campo más cuidadosos y comprometido con comunidades a las que lxs propios investigadorxs pertenecen, podría ser muy importante.

Los proyectos colaborativos y en los que lxs participantes se implican en el diseño, la implementación, el análisis y la propia producción de conocimiento, ha sido una ruta muy adecuada para la etnografía feminista. En esa misma línea, la etnografía transfeminista motiva la relación entre analista y sujeto debido a que la interpretación puede ser compartida con otros activistas transfeministas y, en algunos casos, las etnografías son impulsadas por etnógrafxs que han pasado por experiencias de transfobia, NBfobia,[11] racismo, explotación, precarización, entre otras violencias y experiencias sobre las que investigan.

11 Fobia a las identidades no binarias.

En años recientes, en México, la resistencia política, cultural y legal de las personas trans y no binarias ha ganado atención y ha vencido algunas barreras legales. La etnografía transfeminista ha complementado estas aproximaciones visibilizando la diversidad y heterogeneidad de las mujeres, así como de otros sujetos diversos que no se ajustan a las normas sexogenéricas establecidas (Pons 2016).

Un ejemplo de ello es el trabajo de le antropólogx muxe y artista de *performance* Lukas Avendaño, quien investigó sobre desaparición forzada en México, a la vez que vivió la misteriosa desaparición de su hermano Bruno, el 10 de mayo de 2018 en Tehuantepec, Oaxaca. Este antropólogx *muxe,* explica en el documental *La utopía de la mariposa* la situación que comparte con los familiares de los más de cuarenta mil desaparecidos en México:

> porque ni siquiera tengo la necesidad o el deseo de ser explicado. No tengo el deseo de que la autoridad nos explique por qué Bruno desapareció. Tenemos la exigencia de decir que nadie merece desaparecer (Avendaño en Crespo 2019).

Otro ejemplo es el de Amaranta Gómez Regalado (2004, 2016), primera antropóloga muxe en obtener un título profesional y una de las antropólogas feministas no-heteronormativas más visibles en el espacio público mexicano e internacional. La autora ha analizado las relaciones erótico-afectivas de las comunidades muxes zapotecas de Juchitán en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, partiendo de su propia experiencia. De acuerdo con Amaranta Gómez (2004: 199), "*muxhe* proviene de la palabra mujer de la lengua española del siglo XVI, mujer, muller, muxhe". Este término, acompañado de un pronombre neutro, se puede referir a un tercer espacio que arropa a múltiples identidades, por ejemplo, las personas que nacen asignadas como 'varón' y crecen con "identidades genéricas femeninas" (Gómez 2016).

Además, una de las características de la etnografía realizada por las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogxs es la combinación de poesía, *performance*, *drag* y de distintas formas artísticas y gramáticas, así como la preocupación por documentar el racismo, el extractivismo y las violencias comunales. He identificado estos registros como etnografía del "cuerpo-territorio" (Hernández 2014; Berrio 2013, 2016; García 2019; Cariño 2020; Méndez 2020; Flores 2018). Asimismo, las *luchas frente al terricidio* están tomando cada vez más importancia en México, y la implicación de activistas trans y personas no binarias en estas luchas es una manifestación que actualmente podemos observar con más frecuencia. Por ejemplo, las recientes protestas contra la gentrificación y la turistificación en Oaxaca fueron reprimidas por la policía, y activistas no binaries que participaban en ellas fueron detenides (Aristegui Noticias 2024).

Por otro lado, sobre el diseño metodológico en investigación, –desde mi propia experiencia durante mis estudios de doctorado, como estudiante, migrante, disidente, "pájara" y "mariposa"– puedo decir que fui 'objeto' de algunas tesis en las que otros estudiantes doctorales me entrevistaron para sus investigaciones. Sus entrevistas no siempre fueron cuidadosas y no siempre me dieron una devolución de sus resultados. Mi sensación fue de "incomodidad corporal", por lo que me he interesado en reflexionar sobre las implicaciones de nuestra presencia como investigadorxs en el campo (Ruiz-Trejo y García 2018).

Probablemente los aprendizajes de mi participación en los movimientos transfeministas y el hecho de haber nacido en una ciudad como Tuxtla Gutiérrez –en un estado como Chiapas en la frontera sur de México–, me han hecho muy consciente de la importancia de situarnos a nosotrxs mismxs en nuestras investigaciones, incluso en las instituciones en las que trabajamos y cómo nuestra perspectiva y nuestro lugar de enunciación pueden crear un impacto en la gente de las comunidades con la que colaboramos en nuestras investigaciones y, al mismo tiempo, del riesgo y el peligro al que nos enfrentamos.

Algunas de mis reflexiones metodológicas, antes que resultados, han sido sobre los procesos por los cuales yo me he hecho más consciente sobre mí misma y mi propia existencia: las redes de cuidado, cariño, afectos y amistad que pueden acompañarnos a atravesar la cuerda floja por plantear preguntas de investigación que nos atraviesan el cuerpo, nos ponen en lugares de peligro, de riesgo y amenaza pero, al mismo tiempo, nos hacen construir argumentos más sólidos para explicar nuestra propia conciencia.

Las *luchas transfeministas* me enseñaron la importancia de comprender que lo que nos ocurre a nosotras está profundamente vinculado con cómo percibimos lo que les sucede a otras personas. Como etnógrafas feministas críticas, también es necesario reflexionar cuidadosamente sobre la manera en que nos referimos a quienes participan en nuestras investigaciones. En antropología se han referido a las personas que participan de distintas maneras: informantes, sujetos, participantes, colaboradores, interlocutores, entre otros términos. Sin embargo, las prácticas del cuerpo, las relaciones de confianza mutua, de cercanía y de amistad resultan fundamentales. Estas formas de vinculación permiten evitar actitudes de dominación características de enfoques androcéntricos, que con frecuencia han tratado de manera indigna a lxs participantes de las investigaciones con tal de obtener información.

Además, compartir intereses con las personas con quienes trabajamos no implica que no surjan desacuerdos o desencuentros. Sin embargo, el hecho de tener metas, objetivos o luchas en común suele dar lugar a una *red de vínculos afectivos y de cuidados mutuos* que la investigación androcéntrica es incapaz de generar.

Otra cuestión importante de las nuevas metodologías planteadas por los estudios críticos feministas y con perspectiva transfeminista, es la importancia de hacer *acercamientos pausados*, *de manera acordada* y *consensuados* con las personas implicadas. Asimismo, de hacer compromisos a largo plazo con las comunidades con las que trabajamos, y no como en las prácticas científicas androcéntricas y coloniales que buscan extraer los recursos y expropiar los bienes comunes a través de la imposición de licencias científicas que justifican el saqueo.

En cambio, las etnografías feministas críticas y con perspectiva transfeminista *practican los ritmos acompasados* en lugar del produccionsimo explotable del 'objeto de estudio', que suele ponerlo en circulación en el mercado del coste-beneficio de las ideas. Esta perspectiva rechaza la destrucción y la degradación de las relaciones humanas a las que, en las prácticas científicas dominantes, suelen darles escaso valor por su interés de atraer las inversiones de capital simbólico de la máquina industrial de producción académica a cualquier precio.

La investigación androcéntrica utiliza formas de extractivismo de las máquinas de guerra científicas –grabadoras, cámaras de fotos, cámaras de video, contratos de consentimiento informados, etc.– para la exportación del conocimiento que pertenece a las personas y a las comunidades. En muchas de las prácticas científicas dominantes se suele utilizar la vigilancia permanente de la vida de las personas como una forma de acceder a la neutralidad. No obstante, nuestra objetividad fuerte desde una perspectiva transfeminista nos exige un compromiso con las condiciones que garanticen, en primer lugar y antes que todo, la vida y la individualidad de las personas y los pueblos, considerando los afectos y las emociones.

La investigación androcéntrica deja fuera muchas cuestiones que son difícilmente traducibles al lenguaje de lo discursivo. Desde una perspectiva transfeminista, las risas, los juegos, los poemas en voz alta, las canciones con guitarra a altas horas de la noche, los bailes y todas las experiencias forman parte de nuestro proceso investigativo. Así también compartir el cuidado de los niños y las niñas, el trabajo doméstico, la limpieza de las casas y preparar comidas o bebidas caseras: la vida cotidiana forma parte de la producción de conocimiento, y muchas veces queda puesta de lado por la investigación androcéntrica.

Una de las fuentes que unifica el conocimiento desde una perspectiva feminista crítica y transfeminista se obtiene a través de los afectos, emociones y cuidados mutuos con les participantes de la investigación. Experimentar el día a día con las personas se logra asistiendo a sus fiestas, visitando a sus parientes y amigxs, compartiendo sus tristezas y sus dificultades, así como enterándonos de sus problemas y de los asuntos que les preocupan –que frecuentemente son los mismos que nos preocupan como investigadorxs–.

La etnografía feminista crítica y transfeminista utiliza al menos dos aparatos teórico-políticos: por un lado, la *articulación participante* que rompe con la separación rígida y desigual entre el 'sujeto de investigación' y el 'sujeto/objeto investigado' y sugiere trabajar de forma activamente comprometida con las personas con las que colaboramos en nuestra investigación. Por otro lado, las *epistemologías del fuera de campo* recogen los elementos excedentes o lo que queda fuera del proceso de escritura, pero que también tiene un valor importante de conocimiento para la investigación –aspecto que las propias normas metodológicas no permiten tradicionalmente incluir– (Ruiz-Trejo y García 2018).

Las *epistemologías del fuera de campo* son los conocimientos que no quedan recogidos en el proceso de escritura, pero sí en nuestra memoria investigativa, tales como: las risas, las lágrimas, los abrazos, los dolores compartidos, los miedos, los peligros, las frustraciones, las decepciones, los nervios, los agobios, la desesperación, la incertidumbre, los enfados, los reencuentros, las reconciliaciones, los deseos, el placer, los abusos de poder y las violencias. Lo que queda dentro del campo de escritura, contribuye frecuentemente a responder a la pregunta de investigación. No obstante, lo que está fuera del campo forma parte también del proceso de investigación-articulación y de nuestra transformación como personas en el proceso de escritura de los trabajos investigativos.

En ese sentido, para algunxs autorxs como Kimy Rojas y Alex Aguirre, la teoría transfeminista es:

> un ejercicio de reflexión colectiva sobre cómo construir relaciones horizontales (…) y evitar que se reproduzcan relaciones jerarquizadas de poder/saber. Además, el manifiesto demanda y/o propone que se redistribuyan los poderes y saberes, identidades donde lxs otrxs no seamos más exóticxs, no impliquemos un elemento de adorno o color a desplegar (Rojas y Aguirre 2013: 134).

Riesgos y posibilidades de la traducción

Las luchas transfeministas en México han establecido alianzas y estrategias de lucha teórica y política a través de traducciones y viajes entre teorías de los feminismos poscoloniales, decoloniales y las teorías *queer*. En ese sentido, el trabajo de Gloria Anzaldúa (2004) ha marcado fuertemente los estudios feministas y ha sido de suma importancia para los movimientos trans y no binarios en México, así como para los movimientos migratorios transnacionales. Su obra *Borderlands/La Frontera* –en la que incluye referencias al término *queer*– ha tenido enorme circulación en toda América Latina.

En esa reconocida obra –editada por primera vez en 1987– Anzaldúa explicó el término *queer* como "'*mita* y *mita'*, ni lo uno, ni lo otro, sino una extraña duplicación" y también como "una obra de la naturaleza invertida" (2004: 75). Además, señaló: "Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: la unión de contrarios en un mismo ser" (Anzaldúa 2004: 76).

En el poema "Vivir en las *Borderlands* significa que tú" explica su experiencia como lesbiana y *queer* que habita en los límites entre México y Estados Unidos:

> (…)
> *Cuando vives en las Borderlands*
> la gente camina a través tuyo, el viento roba tu voz
> eres una *burra, buey*, un chivo expiatorio,
> precursora de una raza nueva,
> mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno
> [de los dos –
> un nuevo género (…)
> (Anzaldúa 2004: 261).

Estas y otras frases han servido como un referente para la teoría *queer* en México, aunque sus definiciones han sido menos conocidas que las de autoras como De Lauretis (2005). De igual modo, en el mismo libro Anzaldúa definió la homofobia como "el miedo a ir a casa", el temor a "ser abandonadas por la madre, la cultura, *la Raza,* ser rechazadas, culpadas, dañadas" (2004: 76), experiencia no lejana a las vivencias que muchas lesbianas y disidencias sexogenéricas viven en México. Estas menciones al término *queer* han sido sumamente importantes para los *feminismos nuestros mexicanos* al encontrar resonancias con las ideologías homofóbicas impregnadas en la sociedad anglosajona. Así, el término *queer* ha sido reapropiado y se ha adaptado de manera creativa en diversos contextos.

Otro ejemplo de los cruces y diálogos de los transfeminismos en México, con activismos de otros lugares, se dio con más frecuencia durante la época de la pandemia del COVID-19 a través de internet. En un seminario web realizado entre feministas disidentes de Ciudad de México y feministas migrantes latinoamericanas disidentes –residentes en Madrid–, algunxs de lxs participantes reflexionaron sobre distintos términos para nombrar a las disidencias sexogenéricas mostrando la diversidad y heterogeneidad, así como las posibilidades de traducción, importación y circulación de los términos entre lugares como México, el Caribe y España. No obstante, sobre todo abordaron la necesidad de crear puentes en un momento tan difícil como la pandemia.

Mientras que, para algunas personas, los términos más adecuados para nombrarse son lencha, tortillera, machorra, marimacha, manflora, lechugona, camionera, *butch*, etc. (Dolor 2019), para feministas dominicanas afrodiaspóricas como Jeannette Tineo (2019), la palabra más adecuada es "pájara", que hace alusión a esas memorias que no están contenidas en las siglas LGBT y, al mismo tiempo, niegan la nación heterosexual (Tineo 2019). Según Tineo (2019), las "resistencias pajariles" a veces no se tocan con lo lésbico porque están intersecadas con otras violencias como el racismo, la exotización, la descalificación, el no-deseo de los cuerpos y el tener que negociar constantemente el no lugar, la herida colonial, los transfeminismos, entre otros asuntos.

Estos diálogos –no exentos de tensiones– se presentan frecuentemente entre transfeministas residentes en distintos espacios, como una necesidad de tejer puentes entre activistas con "un pie aquí y un pie allá", quienes muestran la circulación de ideas, reivindicaciones y luchas contra la LGBTfobia, así como contra el racismo, la precarización, la explotación y el despojo de ciertos cuerpos en el sistema capitalista.

"Nosotrans existimos" y "la furia NB"

La visibilidad de las personas trans y no binarias en México ha constituido un eslabón de fuerza frente al transodio que impide a las personas disidentes sexogenéricas caminar seguras por las calles, entrar a los baños públicos y caminar sin el temor permanente de ser asesinadas. En ese sentido, algunas personas trans y no binarias se han organizado al grito de "Nosotrans existimos", una frase que se ha popularizado en las luchas transfeministas en México.

Por otro lado, no todas las referencias de la antropología feminista vienen de antropólogas. Existen muchas pensadoras feministas de distintos campos cuyas ideas, investigaciones y activismos han alimentado la etnografía feminista. Por ejemplo, en México, el activismo de la abogada trans Jessica Marjane y la organización Red de Juventudes Trans ha sido sumamente importante para la defensa de derechos humanos frente a violencias, estigmas y discriminación de las personas jóvenes disidentes sexogenéricas.

La Red de Juventudes Trans en México ha tejido redes afectivas, creado procesos educativos para la construcción de paz y la defensa de los derechos humanos y ha hecho una labor de documentación, acompañamiento e intervención en casos que vulneran la identidad de género a nivel regional e internacional. Sobre todo, ha promovido los derechos de las infancias trans para solicitar una nueva acta de nacimiento que reconozca su identidad de género, derecho que fue reconocido el 3 de marzo de 2022.

Por su parte, otras trayectorias también han sido importantes para la defensa del derecho a la identidad de género en México, tal como el trabajo de Lía García –Novia Sirena–[12] a través de metodologías amorosas, poéticas y performativas, así como intervenciones pedagógicas radicales para combatir la violencia a las identidades trans en los espacios públicos. Su *performance* de los XV años –en donde la masculinidad hegemónica predomina– realizado muchas veces en el metro, escuelas, cárceles y distintos espacios públicos de la Ciudad de México, ha constituido un espacio poético-afectivo que desafía los esquemas cisheteronormativos.

Además, Siobhan Guerrero Mc Manus (2024), investigadora trans de la UNAM y filósofa de la ciencia, ha realizado investigaciones sobre transfeminicidio, patologización, medicalización y criminalización de las poblaciones LGBT+ en México; también ha realizado crítica a las terapias reparativas, violatorias de la dignidad y los derechos de las comunidades LGBT+ y ha realizado trabajo activista en favor de la identidad de género de las infancias. Su trabajo sobre la materialidad del cuerpo, así como el nuevo materialismo feminista y el rol del cuerpo en la sexualidad, es una de las investigaciones referentes en su campo (Guerrero y Ciccia 2022).

Por otra parte, Siobhan Guerrero Mc Manus (2024) complementa su investigación científica con un trabajo de divulgación a través del podcast *Trans Utopías*, un espacio de reflexión y pensamiento para personas LGBT+ y aliadxs, en el que ha abordado temas como los estudios trans, el feminismo *queer* marxista, la idea de libertad, los movimientos antitrans, producciones culturales como el cine, la poesía y la literatura frente a la transfobia, el *drag*, los medios y otras formas de resistencia trans, entre muchos otros asuntos.

En el episodio sobre "Ciudadanías sexuales, no binarismos y los afectos del populismo", Guerrero (2024) analiza las diferencias de los activismos trans y no binarios entre México y España, mostrando así los vínculos existentes que conectan geografías locales –físicamente distantes– por problemas globales como la LGBTfobia. En este podcast señala que en México se suele utilizar más el término "persona no binarie", en cambio, en España se utiliza más "persona no binaria". También señala que otra particularidad de México es la reivindicación multitudinaria que las "personas no binaries" transfeministas realizaron en lo que se conoció como la primera Marcha No Binarie en Ciudad de México,[13] o en la concentración en protesta por el asesinato de le magistrade Ociel Baena. Así,

12 Para saber más de su trabajo, véase: https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADa_Garc%C3%ADa

13 Reportaje disponible en: https://aristeguinoticias.com/1507/mexico/fotos-y-videos-ni-hombre-ni-mujer-no-binarie-realizan-primera-marcha-no-binarie-en-cdmx/

repitieron su grito de protesta: "aquí se ve la furia NB",[14] una nueva forma de nombrar a esta identidad colectiva de género.

Además, en ese mismo episodio, Siobhan Guerrero menciona que en México existe un sector de la comunidad no binarie y trans, *ticktockera* y *centennial* que se nombra como "personas en sistema", lo que en inglés se conoce como *multiples-selfs* o multiyoes. Guerrero (2024) expone: "esta definición no se refiere a múltiples personalidades, sino a distintas facetas de la personalidad con realidades *yoicas* distintas". Estos términos forman parte de los usos actuales que las infancias y adolescencias están haciendo de las identidades de género, que muchas veces se desarrollan en el espacio virtual y en las nuevas redes sociales –Facebook, X, TikTok, Instagram, Mastodon, Threads, entre otras–.

Por otro lado, Sayak Valencia, poeta, filósofa y teórica feminista, ha hecho contribuciones a los estudios transfeministas, particularmente, a través del término "capitalismo gore" (Valencia 2013: 112). En su libro homónimo, tomó el *gore* cinematográfico para referirse a la violencia de las ciudades fronterizas y la reproducción del sistema capitalista, a través de la lógica neoliberal de la violencia y del asesinato, como formas de trabajo para las comunidades precarizadas (Valencia 2013). La tortura, la violencia y la muerte son los elementos de los que el capitalismo se alimenta; consecuentemente, las acciones que llevan a cabo los sicarios, secuestradores, torturadores y actores del crimen organizado responde a una lógica capitalista y patriarcal en la que estos varones encarnan la masculinidad hegemónica (Valencia 2013).

Valencia (2013) explicó cómo las "multitudes *queer*" responden y se organizan frente a este tipo de violencias en el contexto de Tijuana en el norte de México. Ciudad fronteriza en donde los intercambios de términos también se dan a través de los flujos migratorios constantes, algo que no es muy distinto de otras ciudades del país que operan como lugares de origen, tránsito y destino de personas trans, *queer* y no binaries (Zarco 2019; Maldonado 2023). Al respecto, la autora explica:

> Los sujetos del transfeminismo pueden entenderse como una suerte de multitudes queer que, a través de la materialización performativa, logran desarrollar agenciamientos g-locales. La tarea de estas multitudes queer es la de seguir desarrollando categorías y ejecutando prácticas que logren un agenciamiento no-estandarizado, ni como verdad absoluta ni como acciones infalibles, que puedan ser aplicadas en distintos contextos de forma des territorializada. Estos sujetos queer/cuir juegan un papel fundamental, dadas sus condiciones de interseccionalidad, en "la

14 Ver publicación de une asistente a la marcha en X: https://x.com/marcovegat/status/1724280106493804987?s=20

> confrontación de las maneras con las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria" (Guattari y Rolnik 2006, como se citó en Valencia 2013: 113-114).

Reflexiones finales

Al cierre de este capítulo –en enero de 2024– se intensificaron las expresiones de violencia estructural contra las poblaciones trans y no binarias en México con al menos tres ataques registrados contra mujeres trans y seis transfeminicidios. Entre las víctimas que aquí recordamos se encuentran: Gabriela Ortiz –activista–, Vanessa –trabajadora sexual–, una mujer trans no identificada en Jalisco, Miriam Ríos –activista– y Samantha Fonseca –activista–. Estas dos últimas, además, eran aspirantes a cargos de representación política.

Estos hechos se suman a los crímenes de odio perpetrados contra le magistrade Ociel Baena y su pareja –mencionades al inicio de este capítulo– así como a los comentarios desafortunados y desinformados del presidente Andrés Manuel López Obrador, dirigidos a la diputada trans Salma Luévano.[15] Todo ello refleja el complejo y delicado panorama de desconocimiento, exclusión y violencia ejercido desde amplios sectores de la sociedad cisgénero, así como la persistencia de una violencia transodiante que se manifiesta en un continuo que va desde las microagresiones cotidianas, hasta las expresiones más extremas de odio y letalidad.

A pesar de las amenazas de muerte, acoso, violencia en redes sociales y situaciones lamentables de violencia, los activismos trans y no binarios en México diariamente continúan mostrando su descontento ante la situación de acoso, persecución y muerte a la que se ven sometidxs, defendiendo la alegría y mostrando la organización colectiva por la justicia, la memoria, la dignidad y la reparación de las vidas trans.

Es necesario reconocer que, durante el sexenio de Andrés Manuel López Obrador, se ha impulsado una política de apoyos a personas mayores, mujeres trabajadoras, niños y niñas, así como a jóvenes. No obstante, los movimientos feministas, LGBT+ y ambientalistas han mostrado su preocupación y desacuerdo en muchas de las políticas impulsadas por el gobierno de la 4T –Cuarta Transformación–, debido a que no se han logrado cambios en los altos niveles de feminicidio, desaparición, violencia LGBTfóbica y crímenes de odio.

---

15 Clip de La Mañanera donde aparecen dichos comentarios: https://www.youtube.com/watch?v=3g3PwlBHwkY

Al mismo tiempo, en los últimos años hemos visto la aparición de movimientos antigénero, grupos conservadores y grupos transexcluyentes que reivindican que categorías como 'mujer' deben de atender a la verdad y a la biología –retóricas en las que se niega el derecho de existir a las mujeres trans–. Esta ideología transodiante se difunde y se acrecienta a través de redes sociales donde se generan y polarizan grupos que defienden intereses político-económicos, entre otros muchos otros asuntos.

Paralelamente, han surgido voces de personas trans en cargos públicos, en puestos de toma de decisión y en algunas universidades que han construido otro tipo de narrativa sobre las vivencias de las personas trans y no binarias como parte de la sociedad mexicana, por lo que el campo de la antropología no está exento de reconocer estas voces.

Así como hemos visto a lo largo de este capítulo, la etnografía transfeminista no resta sino que suma al registro y la documentación de la gama infinita de posibilidades de nombrar el género y de concebir diversas formas de amar, de relacionarse y de existir. La etnografía transfeminista presta especial atención a los géneros no binarios y a las identidades trans, pero también analiza y toma en cuenta a las mujeres y a todas las personas que se encuentren en el lugar de trabajo de campo –comunidades u organizaciones–. A la vez, estudia las relaciones que se dan entre ellas, así como las desigualdades, discriminaciones, opresiones y violencias causadas por las cosmovisiones culturales sobre los géneros.

La etnografía transfeminista analiza las distintas formas de dominación del género, pero también las maneras en que una situación de privilegio permite a unas personas tener beneficios, por la expresión de su género, sobre otras que no lo tienen. Además, la etnografía transfeminista implica interacciones de largo término a través de la observación participante, pero también se combina con otros métodos creativos como el arte, el *performance*, la literatura, la poesía, la música, entre otras formas de investigación creativa.

La etnografía transfeminista documenta las movilizaciones a favor de los derechos de las personas trans, no binarias y disidentes de género desde una perspectiva frecuentemente *emic*, lo que no implica desechar las formas *etic*. No obstante, el punto de vista analítico de quien realiza etnografía desde una perspectiva *emic*, incrementa las posibilidades de "objetividad fuerte" (Harding 1995).

Durante los años de mi participación más activa en los movimientos transfeministas, tuve la oportunidad de conocer a personas muy diversas y heterogéneas, quienes me demostraron que las posibilidades en las que podemos pensarnos, amar y existir son múltiples, aunado a que nuestra capacidad de imaginar nuestro género, nuestro cuerpo y nuestro deseo es muy amplia. Por eso, dedico este capítulo a

todas las personas que luchan diariamente contra los prejuicios, la ignorancia y la violencia hacia las identidades trans, no binaries y disidentes en México y en otras partes del mundo, para que su vida y su dignidad crezcan y se fortalezcan.

Referencias bibliográficas

Aguirre, Alex. 2014. "Transgrediendo fronteras internas y externas". En: Diego Falconí, *"Me fui a volver": narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas*. Ecuador: UASM Ecuador.

Alfarache, Ángela. 2001. Las mujeres lesbianas y la antropología feminista de género. *Omnia*. (41): 91-102.

Anzaldúa, Gloria. 2004. *Borderland/La Frontera*. Estados Unidos: The New Mestiza-Aunt Lute. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Frontera-Gloria_Anzaldua.pdf

Aristegui Noticias. 28 de enero de 2024. Detienen a activistas tras marcha contra la gentrificación en Oaxaca. *Aristegui Noticias*. https://aristeguinoticias.com/2801/mexico/detienen-a-activistas-tras-marcha-contra-la-gentrificacion-en-oaxaca/

_____. 15 de julio de 2023. ¡Ni hombre, ni mujer, no binarie!: realizan primera Marcha No Binarie en CDMX. *Aristegui Noticias*. https://aristeguinoticias.com/1507/mexico/fotos-y-videos-ni-hombre-ni-mujer-no-binarie-realizan-primera-marcha-no-binarie-en-cdmx/

Avendaño, Lukas. 11 de enero de 2024. La importante obra de Lukas Avendaño, el muxe oaxaqueño. Entrevista por Scarlett Lindero. *Yaconic*. https://www.yaconic.com/lukas-avendano-mariposa

_____. 03 de julio de 2018. *Secretos de Sócrates México 2015* [video]. YouTube. https://youtu.be/jlbE_mlh8tE?si=e_3YzwgCu_-O2scO

Berrio, Lina. 2016. Trabajar con mujeres indígenas es ser teje dora de mundos. *InterDisciplina*. 4(8): 177-188.

_____. 2013. "Entre la normatividad comunitaria y las ins tituciones de salud. Procesos reproductivos y salud materna en mujeres indígenas de la Costa Chica de Guerrero". Tesis de doctorado. UAM. México.

Betemps, Caroline y Egaña, Lucía (eds.). 2019. *Acá soy la que se fue. Voces sudakas en la europa fortaleza*. España: Ediciones T.I.C.T.A.C. https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2021/06/Aca-soy-la-que-se-fue.pdf

Cabral, Mauro, Eloit, Iliana, Paternotte, David y Verloo, Mieke. 2023. Exploring TERFNESS. *DiGeSt-Journal of diversity and gender studies*. (10)2: 3-13.

Campuzano, Giuseppe. 2008. Museo Travesti del Perú. *Decisio*. 49-53.

Cariño, Carmen. 2020. "Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas otras y apues tas descoloniales". En: Lina Berrio, Patricia Castañeda, Mary

Goldsmith, Marisa Ruiz-Trejo, Monserrat Salas y Laura Valladares, *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 269-289. México: Bonilla-UAM-UNAM.

Castañeda, Patricia. 2023. "Genealogías y antropologías feministas. Apuntes desde una perspectiva latinoamericanista". En: Mari Esteban y Miren Guilló (eds.), *La antropología feminista como desafío*. pp. 65-75. España: Bellaterra Edicions.

_____. 2019. "Antropología feminista, diversidad cultural y sexualidades: sobre la necesidad de nuevos diálogos teóricos y políticos". En: Lucía de la Madrid y Adriana Segovia (coords.), *Diversidades: interseccionalidad, cuerpos y territorios*. pp. 15-29. México: UNAM.

_____. 2015. "Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria". En: Julia Chávez (coord.), *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*. pp. 119-141. México: UNAM.

Ciccia, Lu. 2022. *La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. México: Siglo XXI.

Colectivo Ayllu. 2018. *Devuélvannos el oro: cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales*. España: Matadero. Centro de Resistencias Artísticas. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/LIBROPDF1-ilovepdf-compressed-2.pdf

Coleman, Daniel Ìgbín'bí. 2024. *Refusals and reinventions. Engendering new indigenous and black life across the Americas*. Estados Unidos: The Ohio State University Press.

_____. 2019. "Cuerpos y existencias cotidianas trans* como ruptura, abertura e invitación". En: Xochitl Leyva y Rosalba (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*. Tomo IV. pp. 221-241. Argentina: CLACSO-Cooperativa Editorial Retos-ISS-EUR.

Crespo, José (dir). 2019. *La utopía de la mariposa* [documental]. México: Plumas atómicas.

Curiel, Ochy. 2011. El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología. *La manzana de la discordia*. (6)1: 25-46.

Davis, Dána-Ain y Craven, Christa. 2016. *Feminist ethnography: thinking through methodologies, challenges, and possibilities*. Rowman & Littlefield.

De Beauvoir, Simone. 1949. *El segundo sexo*. España: Cátedra.

De Lauretis, Teresa. 2005. Género y teoría *queer*. *Mora*. (21)2.

Despentes, Virgine. 2018. *Teoría King Kong*. Penguin Random House.

Dolor, Lola. 2019. "Cir-culo de ritualidades y sexualidades caníbales". Conversación realizada en el Centro de Residencias Artísticas de Matadero en el marco del Programa *No son 50, son 500 años en resistencia. Sexualidades abominables, ancestrales y placenteras*, organizado por el colectivo Ayllu durante el Orgullo Crítico. 19 de junio. Participaron:

Jota Mombaça, Kimy Rojas (Ayllu), Jeanette Tineo y Chenta Tsai (Puto Chino Maricón). (Documento inédito).

Egaña, Lucía. 2018. *Atrincheradas en la carne. Lecturas en torno a las prácticas postpornográficas*. Bellaterra ediciones.

Falconí, Diego. 2014. *"Me fui a volver": narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas*. Ecuador: UASB Ecuador.

Falconí, Diego, Castellenos, Santiago y Vitteri, María (eds.). 2014. *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur.* España: Egales.

Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. España: Melusina.

Flores, Susana. 2018. "Autoetnografías feministas desde el conocimiento comunitario triqui". Ponencia presentada en el Seminario de Antropologías en Movimiento. Instituto de Estudios Indígenas y Universidad Autónoma de Chiapas. 7 de diciembre.

Galindo, María. 2017. *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. Bolivia: Mujeres Creando.

García, Mada. 2019. "¡El cerro es la vida! Actores, conflicto y organización frente al despojo minero en Magdalena Teitipac, Oaxaca". Tesis de licenciatura. ENAH. México.

Gómez, Amaranta. 2016. "Guendaranadxii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas". Tesis de licenciatura. UV. México.

_____. 2004. Transcendiendo. *Desacatos*. 15(16): 199-208.

Gómez, Dorotea. 2012. *Mi cuerpo es un territorio político*. Brecha Lésbica.

González, Gabriela. 2018. Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones feministas*. (9)2: 239-254.

González-Rivera, Victoria y Kampwirth, Karen. 2021. *Diversidad sexual en El Pacífico y Centro de Nicaragua: 500 años de historia*. Estados Unidos: ACLS.

Guerrero, Siobhan. 2024. *Ciudadanías sexuales, no binarismos y los afectos del populismo* [episodio de podcast]. Spotify. https://open.spotify.com/episode/5HmcUbyg6jQkt2CHEKthdf?si=a37337343b1147f6

Guerrero, Siobhan y Ciccia, Lucía (coords.). 2022. *Materialidades semióticas: ciencia y cuerpo sexuado*. México: CEIICH-UNAM.

Guerrero, Siobhan y Muñoz, Lea. 2025. "Opresión, violencia y estructura causal: elaboraciones críticas en torno al concepto de transfeminicidio." En: Soledad Hernández, Germán García y Mauricio Albores, *Disidencias sexogenéricas: identidades, cuerpos, voces e historias de nuestra América*. pp. 26-46. México: UNICAH.

_____. 2018. "Ontopolíticias del cuerpo trans: controversia, historia e identidad". En: Héctor Fix (coord.), *Ocho propuestas para fortalecer al poder judicial de la federación y completar su transformación. Una propuesta académica*. pp. 71-94. México: IIJ-UNAM.

Guerrero, Siobhan y Stone, Julianna. 2023. Gender critical feminism in Mexico: origins, particularities, attributes. *DiGeSt-Journal of diversity and gender studies*. 10(2):118-123.

Halberstam, Jack. 2018a. *Female masculinity*. Estados Unidos: Duke University.

_____. 2018b. *Trans. A quick and quirky account of gender variability.* Estados Unidos: University of California Press.

_____. 2011. *The queer art of failure*. Estados Unidos: Duke University.

Harding, Sandra. 1995. Strong objectivity: a response to the new objectivity question. *Synthese*. 104(3): 331-349.

Hernández, Amadeo, Marcial, Rogelio y Moreno, Manuel. 2020. *Antsiwinik*. Expresarse como homosexual en una secundaria de contexto indígena. *Liminar*. XVIII(1): 129-141.

Hernández, Úrsula. 2014. "Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva; rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias". Tesis de maestría. CIESAS. Oaxaca.

Jiménez, Camila. 2017. "Análisis de las dificultades laborales LGBTI y vulnerabilidad social de la población transgénero y transexual en América Latina del 2015 a 2017. Estudio de caso: México, Colombia y Perú". Tesis de maestría. Universidad de Zacatecas. México.

Leyva, Xochitl. 2021. *Guerras, zapatismo y redes*. México: Cooperativa Editorial Retos-CLACSO-Cátedra Jorge Alonso-UdeG.

Lía García. 23 de junio de 2025. En: *Wikipedia*.https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADa_Garc%C3%ADa

Lorde, Audre. 2007. *Sister outsider: essays and speeches*. Estados Unidos: Crossing Press.

Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula rasa*. (9): 73-101.

Maldonado, Vanessa. 2023. "Devenires trans: de Cuba, Honduras y Guatemala ¿a Estados Unidos? Narrativas de trabajo sexual, migración y movilidad transnacional de mujeres trans en tiempos de las Caravanas". Tesis doctoral. CIESAS. México.

Martín, Aurelia. 2006. *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. España: Ediciones Cátedra.

Mead, Margaret. 1971. *Coming of age in Samoa*. Estados Unidos: Special Members Edition.

Medeak. 2013. "Violencia y transfeminismo. Una mirada situada". En: Miriam Sola y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. pp. 73-81. España: Txalaparta.

Méndez, Georgina. 2020. "Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente". En: Lina Berrio, Patricia Castañeda, Mary Goldsmith, Marisa Ruiz-Trejo, Monserrat Salas y Laura Valladares, (eds.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 289-307. México: Bonilla-UAM-UNAM.

Miano, Marinella. 2002. *Hombre, mujer y muxe en el istmo de Tehuantepec*. México: INAH-Plaza y Valdés.

_____. 2001. "Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: el caso de los muxe". Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Milenio. 09 de enero de 2024. *Presidente refiere a Salma Luévano como "señor vestido de mujer" durante La Mañanera* [video]. YouTube. https://youtu.be/3g3PwlBHwkY?si=lDWRTCuUqJdCJgfy

Muñoa, José. 2025. "Una región de la identidad. La cultura queer en San Cristóbal de las Casas". Tesis doctoral. UNACH. México.

Oyewùmí, Oyèrónké. 2007. *La invención de las mujeres*. Colombia: En la frontera.

piña, yos (erchxs). 2017. "No soy queer, soy negrx". En: Miranda Rojas y Francisco Godoy (eds.), *no existe sexo sin racialización*. pp. 38-47. España: El porvenir de la revuelta. https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/05/No-existe-sexo-sin-racialización.pdf

Plataforma E. Bolleros. 2020. *Visibilidades, experiencias y tránsitos en los activismos lenchos/pájaros/bolleros: Jeanette y Lola* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=tl0ibDQq3kg

Platero, Lucas. 2023. Strange bedfellows: anti-trans feminists, VOX supporters and biologicist academics. *DiGeSt-Journal of diversity and gender studies*. 10(2):124-130.

Pons, Alba. 2016. "De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de los trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México". Tesis doctoral. UAM Iztapalapa. México.

Preciado, Paul B. 2011. *Manifiesto contrasexual*. España: Opera Prima.

_____. 2008. *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica en el régimen farmacopornográfico*. España: Espasa.

_____. 2007. Biopolítica del género. *Parole de queer*. https://paroledequeer.blogspot.com/2022/02/biopolitica-genero-paul-b-preciado.html

Real Academia Española. s. f. Trans. En: *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 28 de noviembre de 2025 de: https://dle.rae.es/trans-

Rojas, Kimy. 2019. "Círculo de ritualidades y sexualidades caníbales". Conversación realizada en el Centro de Residencias Artísticas de Matadero, en el marco del Programa *No son 50, son 500 años en resistencia. Sexualidades abominables, ancestrales y placenteras*, organizado por el colectivo Ayllu durante el Orgullo Crítico. 19 de junio. Participaron: Jota Mombaça, Kimy Rojas (Ayllu), Jeanette Tineo y Chenta Tsai (Puto Chino Maricón). (Documento inédito).

Rojas, Leticia y Aguirre, Alex. 2013. "Políticas trans-feministas y trans-fronterizas desde las diásporas trans migrantes". En: Miriam Sola y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. pp. 127-140. España: Txalaparta.

Rojas, Leticia y Godoy, Francisco (eds.). 2017. *no existe sexo sin racialización*. España: El porvenir de la revuelta. https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/05/No-existe-sexo-sin-racialización.pdf

Ruiz-Tagle, Josefa y Egaña, Lucía. 2018. *Enciclopedia del amor en los tiempos del porno*. Chile: Cuarto propio.

Ruiz-Trejo, Marisa. 2023. "Epistemologias transfeministas: sujeitos, perspectivas e compromissos". En: Bruna Andrade *et al*. (eds.), *Políticas da Vida: coproduções de saberes e resistências*. pp. 93-105. Salvador: Devires.

_____. 2022. Etnografías feministas en México: crítica de las nuevas generaciones de antropólogas. *Alteridades*. (63): 81-94. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1227/1371

_____. 2021. Antropologías feministas frente al terricidio y pensamiento transfeminista en México. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) de México. La pregunta antropológica y las antropologías feministas*. pp. 13-23. https://ceas.org.mx/boletines/boletin-colegio-de-etnologos-y-antropologos-sociales-2021-antropologias-feministas/

_____. 2020. *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe*. México: UNACH.

Ruiz-Trejo, Marisa y García, Dauder. 2018. Los talleres "epistémico-corporales" como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Revista Universitas Humanistica*. (85): 55-82.

Ruiz-Trejo, Marisa y Mitjans, Tito. 2023. "Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe". En: Karina Batthyàny (ed.), *Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe*. pp. 457-508. Argentina: CLACSO.

_____. 2021. "Contra despojos y violencias coloniales, las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas en Chiapas, Centroamérica y el Caribe". En: Xochitl Leyva *et al*. (coord.), *De despojos y luchas por la vida*. pp. 258-282. México: Cátedra Jorge Alonso-Cooperativa Editorial Retos-CLACSO.

Sola, Miriam y Urko, Elena (comps.). 2013. *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. España: Txalaparta.

Spade, Dean. 2015. *Una vida normal. La violencia administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. España: Edicions Bellaterra.

_____. 2004. "Once more… with feeling". En: Morty Diamond (ed.), *From the inside out: radical gender transformation, FTM and beyond*. pp. 94-98. Estados Unidos: Manic D Press.

Stryker, Susan. 2017. *Transgender History: the roots of today's revolution*. Estados Unidos: Seal Press.

Terrícoles. 04 de julio de 2018. *Entrevista a Lukas Avendaño, performer i antropoleg muxe* [video]. YouTube. https://youtu.be/UejJeyPEbaM?si=UOq68jc9-fucOLnz

Tineo, Jeannette. 2019. "Cir-culo de ritualidades y sexualidades caníbales". Conversación realizada en el Centro de Residencias Artísticas de Matadero, en el marco del Programa *No son 50, son 500 años en resistencia. Sexualidades abominables, ancestrales y placenteras*, organizado por el colectivo Ayllu durante el Orgullo Crítico. 19 de junio. Participaron: Jota Mombaça, Kimy Rojas (Ayllu), Jeanette Tineo y Chenta Tsai (Puto Chino Maricón). (Documento inédito).

Valencia, Sayak. 2013. "Transfeminismo(s) y capitalismo gore". En: Miriam Sola y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. pp. 109-119. España: Txalaparta.

Vega, Marco [@marcovegat]. 13 de noviembre de 2023. *Aquí se ve la furia nb magistrade, la lucha continúa* [publicación]. X. https://x.com/marcovegat/status/1724280106493804987?s=20 / https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADa_Garc%C3%ADa

Zarco, Ernesto. 2019. "Mujeres transgénero centroamericanas en Tapachula, Chiapas: una región de desplazamientos transfronterizos". Tesis doctoral. UNACH. México.

Ziga, Itziar. 2013. "¿El corto verano del transfeminismo?". En: Miriam Sola y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. pp. 81-91. España: Txalaparta.

Instituciones

Universidad Autónoma Metropolitana

Fundada en 1974 y con más de 200 000 personas egresadas, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) es una institución pública que ofrece en sus cinco unidades académicas –Azcapotzalco, Xochimilco, Iztapalapa, Lerma y Cuajimalpa– 82 planes y programas de licenciatura y 114 de posgrado. Tiene una organización departamental. Es una de las universidades de mayor reconocimiento en el país. El Departamento de Antropología es reconocido académicamente a nivel nacional e internacional por la excelencia en la docencia y la investigación que realizan sus profesores. Desde su fundación, hace 49 años, se ha caracterizado por desarrollar una antropología de los mundos contemporáneos, sin dejar de lado los estudios clásicos de la antropología mexicana. La calidad de los programas que imparte, tanto en la licenciatura en Antropología Social como en el posgrado en Ciencias Antropológicas y en su especialidad en Políticas Públicas y Gestión Cultural –en la modalidad de educación a distancia–, le ha valido no solamente estar dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) avalado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), sino también haber recibido numerosos reconocimientos en el extranjero. Desde su nacimiento, el Departamento de Antropología se ha caracterizado por un marcado acento en el trabajo de campo y en el manejo de herramientas teórico-metodológicas, lo que ha sido un pilar fundamental en la formación de nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas. Página Web: https://www.uam.mx/index.html

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creado mediante Asamblea Constitutiva el 25 de julio de 1974. A partir de 1976 fue legalmente reconocido como colegio profesional por la Dirección General de Profesiones de la Secretaría de Educación Pública (SEP) con sede en la Ciudad de México, personalidad jurídica, patrimonio propio y duración indefinida. Cuenta con 440 asociadas y asociados,

quienes desempeñan sus actividades profesionales en distintas instituciones de investigación y de formación en antropología con sede en diferentes entidades de la República mexicana. También se desempeñan en instituciones de educación superior, instituciones gubernamentales, organizaciones de la sociedad civil o trabajan de manera independiente. A lo largo de su historia, el CEAS ha contribuido de manera significativa al debate académico sobre los grandes temas de la antropología mexicana, así como de los temas emergentes o de coyuntura a través de foros, seminarios, encuentros y, en particular, con la realización del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE) que se lleva a cabo cada dos años desde el 2010. El CEAS ha logrado tener una presencia importante a nivel nacional e internacional debido al alto desempeño profesional de sus integrantes. Forma parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), del World Council of Anthropological Association (WCAA) y de la World Anthropological Union (WAU). Página Web: https://ceas.org.mx

Asociación Latinoamericana de Antropología

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) es una organización fundada en 1990 que tiene por objetivo congregar a los antropólogos latinoamericanos y caribeños para promover el desarrollo de la antropología, el intercambio de ideas, el debate de problemas y la defensa de los intereses comunes. La Asociación busca posibilitar reuniones periódicas entre sus organizaciones socias, divulgar regularmente las materias de interés profesional y proponer medidas válidas en aras de consolidar la integración de las antropologías y de las antropólogas y antropólogos en América Latina y el Caribe. Para impulsar la construcción de ALA, esta se fundó en 1990 en Florianópolis y se eligió una junta directiva que contó con cuatro vicepresidentes que tenían como tarea primordial establecer contacto con las instituciones. Guillermo Bonfil Batalla, de México, fue su primer presidente y Antonio Augusto Arantes, antropólogo de la Universidad Estadual de Campinas, fue su primer secretario general. La ALA realiza congresos cada tres años, el más reciente tuvo lugar en la ciudad de Rosario, Argentina en marzo de 2024. Para lograr una articulación de investigadores de la región, se cuenta con 26 Grupos de Trabajo y distintas publicaciones como la revista *Plural,* la colección "Antropologías hechas en América Latina y el Caribe", libros bajo el sello ALA, memorias de congresos, cuadernos de los Grupos de Trabajo, textos sobre ALA y sus asociaciones, así como boletines en los que se difunden noticias relevantes para la antropología. Página web: https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/

Sobre lxs Autorxs

Editoras

Laura Raquel Valladares de la Cruz

Doctora en Antropología. Es profesora-investigadora del Departamento de Antropología en la UAM-Iztapalapa (UAM-I). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) nivel II. Actualmente es vicepresidenta de ALA (2024-2027). Ha sido jefa del Departamento de Antropología en la UAM-I de 2018 a 2022, presidenta del CEAS y secretaria ejecutiva de la Red de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA) en 2015. Sus temas investigación versan sobre los procesos de movilización y resistencia de las mujeres indígenas en México y América Latina, feminismos indígenas y luchas de los pueblos y organizaciones indígenas en defensa de sus territorios contra los proyectos extractivistas. Otro de sus proyectos de investigación es relativo a evaluar las políticas multiculturales y posmulticulturales en México, especialmente las relacionadas con las acciones afirmativas en materia electoral para personas indígenas y afromexicanas. Su libro más reciente es *Tres décadas de activismo político de mujeres indígenas y afrodescendientes en México (1990-1923),* publicado por el Instituto Nacional Electoral (INE) en 2024. Contacto: lauravalladares.delacruz@gmail.com

Martha Patricia Castañeda Salgado

Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Integrante fundadora del Programa de Investigación Feminista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Especialista en el estudio de la situación de género de mujeres indígenas y rurales; en conceptualización de la

violencia de género y feminicida, y estudiosa de las trayectorias de las antropologías feministas en países de habla hispana. Actualmente coordina el proyecto colectivo "Cartografía de las antropologías feministas en México, Centro América y el Caribe" y participa en los proyectos colectivos titulados: "Estrategias de intervención sociofamiliar y comunitaria ante el impacto social de la pandemia COVID-19 desde la perspectiva de género en la Ciudad de México" y "Las políticas sociales de México (2000-2018). Derechos constitucionales y arquitectura institucional". Docente del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Es integrante de la Red de Ciencia, Tecnología y Género, A.C., del Grupo de Trabajo Feminismos, Resistencias y Procesos Emancipatorios del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, la Red Latinoamericana de Antropología Feminista y el CEAS –que presidió durante el periodo 2019-2021–. Fue vicepresidenta de ALA en el periodo 2020-2022. Contacto: mpcs05@yahoo.com.mx

Adriana Aguayo Ayala

Es profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-I. Obtuvo su doctorado en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus temas de investigación se centran en el cruce entre ciudad y memoria a partir del análisis de la percepción del espacio, la ciudadanía, la construcción del sentido de pertenencia, los procesos de segregación y racismo, la renovación urbana y la gentrificación. Sobre estos temas ha presentado, compilado y publicado diversos trabajos, organizado eventos académicos, así como dirigido grupos de investigación y tesis de grado. Es miembro del SNII nivel I. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Memoria y políticas culturales: procesos globales, conflictos locales* (2023) coordinado con Rocío Ruiz Lagier y editado por la UAM-I y Juan Pablos Editor; y *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas* (2023) coordinado con María Ana Portal Ariosa y editado por la UAM-I. Contacto: adriana.aguayo.ayala@gmail.com

Antropología de los megaproyectos

Giovanna Gasparello

Antropóloga de origen italiano. Es licenciada en Letras por la Universidad de Padova, maestra y doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Es profesora de Investigación Científica y docencia Titular C en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la Ciudad de México. También es miembro del SNII y del Centro de Estudios sobre los Derechos Humanos de la Universidad Ca' Fóscari de Venezia. Ha realizado investigación etnográfica y acompañado procesos de seguridad y justicia autónoma, construcción de paz y de defensa del territorio en regiones indígenas de Chiapas, Guerrero y Michoacán. Actualmente es responsable de un proyecto de investigación sobre impactos sociales y respuestas comunitarias al megaproyecto Tren Maya en los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Contacto: giovannagasparello@hotmail.com y giovanna_gasparello@inah.gob.mx

Alicia M Barabas

Reside en Oaxaca desde 1976. Es licenciada en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, con maestría y doctorado en Sociología en la UNAM. Desde 1973 es investigadora del INAH e investigadora emérita desde 2015. Investigadora nacional nivel III SNII-CONACYT. Profesora visitante en universidades de Argentina, México, Chile, Brasil, Estados Unidos, España, Portugal, Holanda e Italia. Entre sus libros destacan: *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México* (Grijalbo 1987; Abya Yala 1993; Plaza y Valdés 1996). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* 4 vols. (INAH 2003). *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca* (Porrúa-INAH 2006, 2017). *Viviendo la Interculturalidad. Relaciones políticas, culturales y simbólicas en Oaxaca* (INAH 2016). Contacto: barbar2@prodigy.net.mx

María Fernanda Paz Salinas†

Fallecida tempranamente en noviembre de 2025, fue doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-I y egresada del Programa de Estudios Avanzados en Medio Ambiente y Desarrollo de El Colegio de México. Se desempeñó como investigadora titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Su trabajo de investigación gira en torno al estudio de la dimensión social y política

en el manejo, conservación, deterioro y disputa del ambiente y los bienes comunes. Su trabajo también se enfocó en el análisis de la conflictividad socioambiental, así como el estudio de las luchas de defensa del territorio. Cuenta con diversas publicaciones –libros, artículos y capítulos de libro– donde analizó procesos socioambientales. Su actividad docente se desarrolló fundamentalmente en la licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y en el posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Eliana Acosta Márquez

Es profesora-investigadora Titular C de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Es doctora en Antropología Social e integrante del SNII. Estudió la licenciatura de Historia en la UNAM y de Etnología en la ENAH, y tiene estudios de maestría en Estudios Mesoamericanos por la UNAM y de posgrado por la ENAH. Ha sido docente de las licenciaturas en Etnología y Lingüística, así como en el posgrado de la ENAH, el Programa de Estudios Mesoamericanos y de la Universidad Autónoma de Guerrero. Sus temas de investigación y publicaciones han girado en torno al ritual y la tradición oral, la memoria y la cosmología. Ha trabajado con pueblos originarios de la Cuenca de México, zapotecos del Istmo de Oaxaca, comunidades mayas de la Península de Yucatán, nahuas de la Sierra Noroccidental y otras regiones del estado de Puebla. Actualmente, desarrolla dos líneas de investigación: una en torno a los saberes y la gestión comunitaria del agua, y otra sobre los impactos socioambientales y procesos de despojo a partir de las nociones de cuerpo, persona y territorio. En la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) coordina el proyecto "Territorio y diversidad biocultural de los pueblos indígenas y originarios de México" y es cotitular del "Taller por la Defensa de los Territorios" y del seminario "Agua, territorio y soberanía alimentaria". Contacto: eliana_acosta@inah.gob.mx

Antropología del turismo

Cristina Oehmichen Bazán

Doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora Titular C de tiempo completo, adscrita al Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM. Miembro del SNII nivel 3. Editora de la revista *Antropología americana*, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia desde 2016. Ha trabajado en temas relacionados con la migración, etnicidad,

relaciones de género, procesos de identidad y cambio cultural. En los últimos años, ha incursionado en temas de antropología del turismo, el estudio del trabajo y la etnicidad en el mundo del turismo. Contacto: cristina.oehmichen@gmail.com y cristina@iia.unam.mx

Alicia Castellanos Guerrero

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por la Universidad Iberoamericana. Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-I en el periodo 1980-2019. Miembro del SNII de 1992 al 2019. Áreas de investigación: antropología política y antropología de las diferencias y las desigualdades. Temas de estudio: Estado, sociedad y pueblos originarios; racismo y otras formas de intolerancia y violencia; turismo, alteridad y exclusión. Autora de diversos libros –propios y escritos en coautoría– así como de numerosos capítulos de libros y artículos académicos. En prensa, actualmente se encuentra el capítulo "Violencias contra la vida" en *Fascismos*, libro coordinado y compilado por Mario Sergio de León *et al*. Contacto: alicastell@yahoo.com

Consepción Escalona Hernández

Consepción Escalona Hernández es profesora-investigadora en la Universidad del Caribe. Es doctora en Antropología con mención honorífica por la UNAM. Tiene el perfil del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP). Recibió la distinción del Sistema Estatal de Investigadores del Consejo Quintanarroense de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (COQHCYT). Su línea de investigación es antropología del turismo. Es coorganizadora del Seminario Internacional Patrimonio Cultural, Turismo y Pueblos Indígenas, en colaboración con el Instituto de Investigaciones Antropológicas y el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Es miembro de ALA, del CEAS y del Comité Permanente de Patrimonio cultural de Benito Juárez, Quintana Roo. Contacto: cescalona@ucaribe.edu.mx

Gustavo Sánchez Espinosa

Es etnólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Su trabajo de licenciatura se destaca por abordar la migración como estilo de vida alternativo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El posgrado de maestría lo realizó en la UNAM; este se centró en abordar el turismo étnico en el Lago de Atitlán en Guatemala, donde en las últimas dos décadas muchos migrantes –por el estilo de vida de la zona–

se han asentado en el lugar para dedicarse a servicios turísticos y de entretenimiento. Entre estos destacan la organización de fiestas de música electrónica o *raves*, donde mezclan el uso de la religiosidad maya tz'utujil con tradiciones y creencias provenientes de oriente para la espectacularización. Recientemente concluyó sus estudios de doctorado en el CIESAS Sureste, donde se especializó en desentrañar la historia del turismo desde el siglo XIX en el "Área Maya". Actualmente está en la búsqueda de entrar a un postdoctorado, acceder a una plaza académica o algún tipo de trabajo. Contacto: gustavo.sanchezespinosa@gmail.com

Ana María Salazar Peralta

Es doctora en Antropología e investigadora titular con enfoque crítico sobre el turismo en el IIA de la UNAM. Se desempeña como vicepresidenta de la Sociedad Mexicana de Antropología, A.C. Cuenta con experiencia de investigación en sociedades agrarias en las entidades de Chiapas, Morelos y Nayarit, en torno a las transformaciones sociales, culturales y económicas de la producción cafetalera. Además, realizar estudios sobre los movimientos etnopolíticos. Entre sus estudios más recientes en el ejercicio profesional, se destacan los enfoques contemporáneos de la antropología del turismo, atendiendo a conocer las dinámicas del turismo residencial, la patrimonialización de los recursos culturales y naturales del occidente mexicano, así como de las respuestas sociales ante la pandemia en los enclaves del pacífico medio de la marca Riviera Nayarit. Contacto: anama.salazarperalta@gmail.com

Carlos Arturo Bravo Gutiérrez

Sociólogo de la Universidad Santo Tomás, Colombia y maestro en Antropología Social por el CIESAS Ciudad de México. Su trabajo ha estado concentrado en el acompañamiento e investigación comunitaria con pueblos indígenas, la reflexión sobre las realidades sociales contemporáneas, así como en el fortalecimiento de proyectos políticos comunitarios de base intercultural. En la actualidad trabaja sobre temas como tierras y territorio, planeación estratégica, memoria histórica y resolución de conflictos interétnicos e interculturales. Contacto: sociologo.bravo@gmail.com

Claudia Alejandra Pureco Sánchez

Originaria de Santa Clara del Cobre, Michoacán. Egresada de la licenciatura de Etnohistoria en la ENAH. Maestra y doctora en Antropología Social por el Colegio de Michoacán. Actualmente realiza una estancia posdoctoral

en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Durante poco más de dos décadas, ha analizado temas sobre historia agraria, antropología del turismo, antropología jurídica y antropología de los futuros, así como de los procesos de autonomía y judicialización de los pueblos indígenas de Michoacán. Colabora como investigadora en algunos proyectos de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) y es miembro del Consejo Supremo de Mujeres Indígenas de Michoacán (CSMIM). Contacto: xaratanga1203@gmail.com

Federico Gerardo Zúñiga Bravo

Profesor-investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Miembro del SNII de la SECIHTI nivel 1, además de ser integrante de diversas redes académicas y de investigación. Colaborador en publicaciones especializadas y editadas por diversas instituciones académicas nacionales, de Centroamérica y de España. Sus líneas de investigación versan sobre los procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización, así como gestión del patrimonio, territorios y pueblos indígenas, políticas públicas, patrimonio alimentario y la construcción de nacionalismos en relación con el patrimonio arqueológico. Contacto: federico_zuniga@inah.gob.mx

Antropología del fenómeno religioso

Carlos Garma Navarro

Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I, donde actualmente es profesor-investigador titular nivel C del Departamento de Antropología desde 1984. Fue jefe de dicho departamento de 1998 a 2002. Es miembro del SNII y tiene una amplia y reconocida trayectoria en el estudio de las religiones y las minorías religiosas en México. Obtuvo el Premio Julio de la Fuente a la mejor tesis de Antropología, otorgado por el Instituto Nacional Indigenista en 1984. Es autor de numerosos artículos sobre el estudio científico de las religiones en México, Brasil, Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Entre sus obras destacan: *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México* (1987) y *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (2003). También ha coordinado *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (1994), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (2005), entre otros trabajos. Participa en las asociaciones científicas nacionales

e internacionales más importantes sobre estudios de los fenómenos religiosos. Contacto: gancmx@yahoo.com.mx y ganc@xanum.uam.mx

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

Investigadora en la Dirección de Etnología y Antropología social del INAH. Investigadora nivel 1 en el SNII de la SECIHTI. Doctora y maestra en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Licenciada en Antropología Social por la Universidad de Guanajuato. Ha impartido clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en la Universidad Iberoamericana y la Universidad de Guanajuato. Sus intereses académicos se han enfocado en explorar la relación entre religión y género, centrándose en la participación y liderazgos de mujeres en agrupaciones de corte protestante-evangélico y los activismos políticos de mujeres y personas LGBTIQ+ desde comunidades de fe inclusivas/afirmativas. Cuestiones que analiza a partir de la perspectiva socioantropológica de las emociones y el cuerpo. Contacto: hilda_mazariegos@inah.gob.mx

Ariel Corpus

Maestro en Antropología Social por el CIESAS Sureste. Egresado del doctorado en Antropología de la UNAM. Es profesor de la licenciatura en Antropología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, y de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde imparte, respectivamente, materias relacionadas con antropología de la religión y procesos de investigación. Sus líneas de investigación se circunscriben a los estudios históricos y antropológicos del protestantismo, antropología de la religión, el vínculo jóvenes-religión, así como la relación entre religión, política y Estado laico. Contacto: arielcorpus@gmail.com

Andrea Meza Torres

Es doctora en Antropología de Europa por parte de la Universidad Humboldt de Berlín y Magister Artium –M.A. o licenciada y maestra– en Antropología Social y Cultural y Estudios Latinoamericanos por la Universidad Libre de Berlín. De 2016 a 2018 realizó una estancia posdoctoral en el CEIICH de la UNAM con un proyecto sobre "Diálogo interreligioso". De 2020 a 2025 fue parte del programa "Estancias Posdoctorales por México" de CONAHCYT-SECIHTI, en el posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I. Su proyecto se tituló: "Laicidad y diversidad religiosa en el espacio de la educación superior" y "Secularización y laicidad. Enfoques

internacionales comparados"; marco en el cual realizó comparaciones entre México, Turquía, Argentina y Bolivia. Actualmente es docente de la licenciatura en Gestión y Desarrollo Interculturales, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde enero de 2022 es investigadora nacional nivel I del SNII. Contacto: andrumex2012@gmail.com

Luis Jesús Martínez Gómez

Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I en 2012. Se ha desempeñado como profesor-investigador en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla de 2008 a 2025, participando activamente en la formación de estudiantes de licenciatura y posgrado. Es miembro del SNII nivel 1 y del Consejo Académico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Ha publicado diversos estudios sobre el sistema de cargos en contextos migratorios, la intersección entre migración y religión, migración de retorno y políticas públicas. Su obra ha sido difundida en medios académicos de México, Estados Unidos y Europa, contribuyendo al análisis antropológico de la movilidad humana y sus implicaciones sociales, territoriales y culturales. Actualmente, sus líneas de investigación versan sobre la migración México-Estados Unidos, la migración en tránsito, el desplazamiento forzado interno, las reconfiguraciones territoriales y las violencias estructurales. Contacto: luisj.martinez@correo.buap.mx

La formación antropológica y los mercados de trabajo en México

Patricia Torres Mejía

Doctora en Antropología Cultural por la Johns Hopkins University. Profesora-investigadora en el CIESAS Ciudad de México, en donde ha ejercido puestos de gestión como la subdirección de docencia, la coordinación del Laboratorio de Información Geográfica y la dirección del CIESAS Ciudad de México. Ha hecho investigación en diferentes localidades rurales y urbanas de México y en el noroeste de Filipinas. Es miembro del CEAS y de la RedMIFA. Contacto: ptorres@ciesas.edu.mx y ptorresmejia@gmail.com

Luis Reygadas

Es doctor en Ciencias Antropológicas y profesor del Departamento de Antropología de la UAM. Sus principales líneas de investigación son: culturas laborales,

antropología del capitalismo contemporáneo, desigualdad en América Latina y economías alternativas. Su último libro es *Otros capitalismos son posibles* (UAM 2021). También es autor de: *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México* (UAM, INAH, CIESAS, UIA, CEAS 2020); *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* (Anthropos 2008) y *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria* (Gedisa 2003). Es investigador emérito del SNII de la SECIHTI. Contacto: reygadasl@gmail.com

María Jesús Cen Montuy

Nacida en Mérida, Yucatán, cursó la licenciatura en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antropología Social en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Realizó la maestría en Antropología Social en el CIESAS Sureste y obtuvo el título de doctorado en Estudios Avanzados en Antropología Social por la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, España. Ha realizado investigación en la Sierra Tarahumara, Chihuahua y en la Península de Yucatán. Las líneas de investigación que ha abordado son: educación indígena, patrimonio biocultural, procesos rituales, cosmovisión, mitología, chamanismo, nagualismo y normatividad indígena. Contacto: tarahumaria@gmail.com

Arturo Mario Herrera Bautista

Es licenciado y maestro en Antropología Social. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) en Chihuahua, Chihuahua. Ha trabajado sobre temas de medio ambiente, procesos de migración indígena a las ciudades, jóvenes indígenas universitarios e identidad en contextos globales de desigualdad, racismo y discriminación. Ha publicado diversos artículos, capítulos de libro y es autor del libro *La vida en los intersticios, estrategias identitarias de rarámuri en la ciudad de Chihuahua* (2013), coeditado por el Instituto de Investigaciones Culturales, el Museo de la UABC y la EAHNM. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: "Formas de intersticialidad del modo de existencia rarámuri", en el libro *Antropologías hechas en México II* publicado por UNAM, UAM, ALA y CEAS en 2024; "El tesgüino y la tesgüinada, una forma rarámuri de vivir, embriagarse y compartir" en el libro *Tradición y patrimonio alimentario. De la historia a los escenarios globales* (INAH 2021) y "Escuela de Antropología e Historia del Norte de México: avances, aportaciones y obstáculos en los últimos 22 años" en

la revista *Expedicionario* (núm. 5: 77-86) en 2023. Actualmente, realiza un doctorado en el CIESAS Ciudad de México con el tema: Fotografía y políticas "indigenistas". Genealogía del devenir de la fotografía sobre los rarámuri, 1920-1994. Contacto: arturoherr@gmail.com

José Luis Escalona Victoria

Doctor en Antropología por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán. Licenciado en Sociología por la UAM Azcapotzalco. Profesor-investigador del CIESAS Sureste. Fui también profesor en la Universidad Autónoma de Chiapas en el periodo 1988-2004. Investigador visitante en el Centro de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Carolina en Praga, República Checa durante 2016; en el David Rockefeller Center for Latin American Studies de la Universidad de Harvard, Estados Unidos en 2014; en El Colegio de Michoacán en 2013 y 2023, y en la Universidad de Las Américas Puebla en 2024. Premio de la cátedra Arturo Warman 2006 por el trabajo "Política en el Chiapas rural contemporáneo". Mención en el premio Iberoamericano en Ciencias Sociales 2011 de la UNAM. Miembro del SNII. Contacto: joseluisescalona@prodigy.net.mx y jescalona@ciesas.edu.mx

Cultura, política y gestión en América Latina desde una mirada antropológica

Eduardo Nivón Bolán

Es profesor-investigador en el Departamento de Antropología de la UAM y miembro del SNII. Es coordinador de la especialización en Políticas Culturales y Gestión Cultural que imparte su universidad. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*, en coedición con Ana Rosas M. (UAM 2010); *Voces híbridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini* (Siglo XXI 2013) y *Cuando la cultura es objeto de políticas* (UAM-RGC 2025). En 2024 se reedito su libro *Política Cultural. Temas, problemas y oportunidades* (ITESO-RGC). Contacto: nivon@xanum.uam.mx

Néstor García Canclini

Profesor distinguido en la UAM e investigador emérito del SNII. Ha sido profesor en las universidades de Austin, Duke, Nueva York, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y São Paulo. En 2014 se le otorgó el Premio Nacional de Ciencias y Artes en México. Sus principales libros se han traducido al

francés, inglés, italiano, portugués, chino y coreano. Los más recientes se titulan: *Ciudadanos reemplazados por algoritmos* (CALAS 2019) y *Emergencias culturales. Instituciones, creadores y comunidades en Brasil y en México* (Gedisa 2023). Contacto: drngc197@hotmail.com

Ana Rosas Mantecón

Doctora en Antropología. Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-I. Especialista en públicos de cine, museos y patrimonio, así como en políticas hacia el acceso cultural. Destacan entre sus publicaciones: *Recepción artística y consumo cultural*, compilado en coordinación con Graciela Schmilchuk y Mabel Piccini (2000); *Ir al cine. Antropología de los públicos, la ciudad y las pantallas* (2017) y *Pensar los públicos* (2023). Contacto: arosasmantecon@gmail.com

José Luis Mariscal Orozco

Doctor en Antropología Social por el Colegio de Michoacán. Es profesor-investigador Titular C de la Universidad de Guadalajara. Es nivel 2 del SNII de la SECIHTI. Su línea de investigación es sobre la acción cultural: las formas en que se conceptualiza, diseña y opera, así como sus implicaciones políticas, institucionales, económicas, profesionales, tecnológicas y educativas. Contacto: luis.mariscal@cugdl.udg.mx

Rubens Bayardo

Doctor en Filosofía y Letras, Área Antropología de la Universidad de Buenos Aires. Docente-investigador en economía de la cultura, políticas culturales y gestión cultural. Fue miembro del Comité Directivo y secretario técnico de la Red de Centros y Unidades de Formación en Gestión Cultural de Iberoamérica (IBERFORMAT). Investigador del Grupo de Trabajo sobre Cultura y Políticas Culturales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y autor del libro *Política, economía y gestión cultural* (2023). Director de la carrera de especialización en Gestión Cultural y Políticas Culturales de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Contacto: rbayardo@fibertel.com.ar

Delia Sánchez Bonilla

Doctora en Antropología especializada en Políticas Públicas y Gestión Cultural por la Universidad Autónoma Metropolitana. Su trabajo se ha enfocado en el patrimonio, el consumo cultural y las prácticas lectoras. Entre

sus publicaciones están *Leyendo en compañía. La cárcel como metáfora de la soledad y la lectura como práctica social* (CISRECO-UAM 2016); "La gestión del centro histórico de la ciudad de México: 1980-2012" (FLACSO-UBA 2014) y "Convergencias en México y Chile: entornos y estudios de consumo cultural" (Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado 2011). Es profesora de la licenciatura en Políticas y Proyectos Sociales de la Universidad Abierta y a Distancia de México, la licenciatura en Comunicación, Gestión de la Cultura y las Artes en la Universidad de la Comunicación y del posgrado de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Contacto: delia.s.bonilla@gmail.com

Antropología feminista en México

Mary Rosaria Goldsmith Connelly

Doctora en Antropología por la Universidad de Connecticut. Es integrante del área de investigación Mujer, identidad y poder; profesora de la maestría en Estudios de la Mujer y el doctorado en Estudios Feministas de la UAM Xochimilco en la Ciudad de México. Ha publicado en torno a la antropología feminista, los estudios de la mujer y educación superior, el trabajo doméstico y, sobre todo, el trabajo del hogar remunerado en América Latina. Ha estudiado diferentes aspectos del trabajo del hogar remunerado, incluyendo la organización gremial de las trabajadoras del hogar remuneradas en México; en el ámbito transnacional, ha abordado los procesos de formalización, la negociación colectiva en Uruguay, los procesos de formalización y la migración intrarregional en Centroamérica. Contacto: marygoldsmithc@gmail.com y gcmr7503@correo.xoc.uam.mx

Martha Judith Sánchez Gómez

Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Miembro del SNII nivel 2. Líneas de investigación: migración interna e internacional, género, etnicidad y cambios en las sociedades rurales. Algunas de sus publicaciones en el tema de género son: *Ellas se van. Mujeres migrantes en Estados Unidos y España* (2013); *Migración, trabajo y relaciones de género. La vida en México y en Estados Unidos* (2011); "The redefinition of gender roles in immigrant women: the importance of local spaces in global processes"; "Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración" (2007); "Traspasando fronteras y rompiendo

esquemas. Migración de las mujeres indígenas mexicanas" en Cristina Benlloch (coord.), *Migraciones y género. Una perspectiva desde el Norte y el Sur* (2012); "Mujeres mixtecas en Green Bay, Wisconsin: entre la identidad y la alteridad" en Raquel Barceló (coord.), *Extraños en tierra ajena: migración, alteridad e identidad, siglo XIX, XX y XXI* (2009). Contacto: mjudith@sociales.unam.mx

Marcela Lagarde y de los Ríos

Doctora en Antropología por la UNAM, en 1988. Doctora Honoris Causa por las universidades autónomas de Colima, Tlaxcala y Guanajuato –México– y por la Universidad Rovira i Virgili e Tarragona –España–. Ha sido docente en la UNAM y otras instituciones nacionales y extranjeras. Es coordinadora de los Talleres Casandra de Antropología Feminista. Fue diputada federal y presidenta de la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a los Feminicidios en la República Mexicana, en la LIX Legislatura en el periodo 2003-2006, desde la cual fue promovente de la *Ley General de Acceso de las Mujeres a Una Vida Libre de Violencia*. Fue diputada constituyente en la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México. Preside la Cátedra Internacional Marcela Lagarde y de los Ríos para estudios de Violencia de Género. Ha recibido numerosos premios y reconocimientos en México y otros países iberoamericanos. Es autora de más de 100 libros y artículos. Contacto: lagarderiosmarcela@gmail.com

Marta Lamas

Desde 1971 participa en el movimiento feminista. Es fundadora de la revista *Debate feminista*, del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) y del Instituto Simone de Beauvoir. Etnóloga por la ENAH y doctora en Antropología por el IIA de la UNAM. Es investigadora titular tiempo completo del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM y coordinadora del seminario universitario "Modernidad: versiones y dimensiones". Pertenece al SNII nivel 3. Ha publicado once libros como autora y cinco como compiladora, junto con más de 150 ensayos publicados; los más destacados aparecen en una compilación de CLACSO titulada *Dimensiones de la diferencia. Género y política* (2022). Su libro más reciente es *¿Ideología de género? Disputas políticas sobre la diferencia sexual* (2025) publicado por Taurus. Contacto: marta_lamas@cieg.unam.mx

Gilda Salazar Antúnez

Egresada de la ENAH. Pionera en estudios feministas por su tesis de licenciatura sobre las jornaleras empacadoras de tomate realizada en los campos agrícolas de Sinaloa, y la tesis de maestría sobre los significados de la maternidad en obreras de la industria maquiladora de exportación en Sonora. Cuenta con estudios de posgrado en Ciencias Sociales por El Colegio de Sonora y la maestría en Psicoterapia del Grupo Gestalt por el Centro de Investigación y Entrenamiento en Psicoterapia Gestalt, Fritz Perls. Durante los últimos 25 años se ha dedicado a la docencia e investigación en materia de estudios feministas y de género, así como en metodologías de la investigación. Recibió el premio nacional "Generación de conocimiento y formación de recursos humanos en materia de género", del gobierno del estado de Tabasco en 1999 con el ensayo "El cuerpo, esa casa que no habitamos". Responsable de varios proyectos con recursos del CONAHCYT, coordinadora académica y docente del diplomado internacional Violencias de Género y Prevención: Formación para la Intervención Social, en el periodo 2020-2022. Contacto: gisal@ciad.mx

Marisa G. Ruiz-Trejo

Es antropóloga, investigadora, periodista, activista y profesora en la Universidad Autónoma de Chiapas. Imparte docencia en la maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales en San Cristóbal de las Casas. Doctora y maestra en Antropología y Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma de Madrid. Cuenta además con un máster en Espaces, Sociétés, Cultures des Amériques por la Université de Toulouse-Le Mirail de Francia. Es autora de *Antropologías feministas en rebeldía* (UNACH 2022). Coautora de *Epistemologías feministas: cuerpo y emociones en investigación* (UNACH 2023). Coordinó *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales* (2020) y *Antropologías feministas en México* (2020), entre otros libros. En 2016 participó en el peritaje del caso Sepur Zarco en Guatemala –histórico por juzgar la violencia sexual y la esclavitud doméstica en mujeres mayas–. En 2020, recibió el premio CLACSO "Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe". En 2021 obtuvo el premio Edmundo O'Gorman de la Universidad de Columbia. En 2022 fue profesora visitante en NYU con la beca Fulbright Comexus-García Robles. En 2025 ganó un reconocimiento internacional de CLACSO-CLAA por su proyecto *Pensadoras críticas y las crisis de libertad académica*. Contacto: marisaruiztrejo@unach.mx

Antropologías hechas en México forma parte de la colección *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Se trata de un gran esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región con el compromiso de dar a conocer la producción de nuestros países de forma abierta y gratuita desde el sitio web de la ALA.

La serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías hechas en México* está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología. En su mayoría son textos inéditos preparados para esta colección, que reflejan las preocupaciones, reflexiones y aportes de las, les y los antropólogos cuyas investigaciones se centran en temas agudos y profundos como la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas, los nuevos feminismos, las sexualidades, la gentrificación, los impactos del giro extractivista y, en general, las distintas violencias y desigualdades que aquejan hoy en día a millones de personas dentro y fuera del territorio nacional, entre otros. También están encaminados a pensar en los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades como un ejercicio constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde las disciplinas antropológicas.

ISBN: 978-9915-9802-1-8

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo